

الفروق

للإمام القرافي

شهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس المصري المالكي

٦٢٦ - ٦٨٤هـ

وبحاشيته

"إدرار الشروق على أنواء الفروق"

للإمام ابن الشاط

٦٤٣ - ٧٢٣هـ

قدم له، وحققه، وعلق عليه

عمر حسن القيام

الجزء الرابع

مؤسسة الرسالة
ناشرون

بسم الله الرحمن الرحيم

غاية في كلمة

مؤسسة الرسالة
للطباعة والنشر والتوزيع

وطى المصيطبة
شارع حبيب أبي شهلا
بناء المسكن
هاتف: ٣١٩٠٣٩ - ٨١٥١١٢
فاكس: ٨١٨٦١٥ (٩٦١١)
ص.ب: ١١٧٤٦٠
بيروت - لبنان

Resalah
Publishers

Tel: 319039 - 815112
Fax: (9611) 818615
P.O.Box: 117460
Beirut - Lebanon

Email:
resalah@resalah.com

Web Location:
Http://www.resalah.com

جميع الحقوق محفوظة للناشر

الطبعة الأولى
١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م

ISBN 9953 – 4 – 0146 – 2

حقوق الطبع محفوظة © ٢٠٠٣م. لا يُسمح بإعادة نشر هذا الكتاب أو أي جزء منه بأي شكل من الأشكال أو حفظه ونسخه في أي نظام ميكانيكي أو إلكتروني يمكّن من استرجاع الكتاب أو أي جزء منه. ولا يُسمح باقتباس أي جزء من الكتاب أو ترجمته إلى أي لغة أخرى دون الحصول على إذن خطي مسبق من الناشر. ①

الفروق

أنوار البروق في أنواء الفروق

٤


بسم الله الرحمن الرحيم

الفرق الحادي والمئتان

بين قاعدةِ القرض، وقاعدة البيع[1]

اعلم أنَّ قاعدةَ القرضِ خُولفت فيها ثلاثُ قواعدَ شرعيةٍ:

قاعدةُ الرِّبا إن كان في الرِّبويات، كالنقدَيْن والطعام، وقاعدةُ المُزابنةِ، وهي بيعُ المعلومِ بالمجهولِ من جنسهِ إن كان في الحيوانِ ونحوِه من/ غير المِثْلِيّات، وقاعدةُ بَيْعِ ما ليس عندك في المِثليات، ١١٢/ب وسببُ مخالفةِ هٰذه القواعدة مصلحةُ المعروفِ للعباد، فلذلك متى خرج عن بابِ المعروف امتنع، إما لتحصيلِ منفعةِ المُقْرِض، أو لتردُّده بين الثمنِ والسلفِ، لعدمِ تعيُّنِ المعروفِ مع تعيُّنِ المحذور، وهو مخالفةُ القواعد.

سؤال: العارِيَّةُ معروفٌ كالقَرض، وإذا وقعت إلى أجل بِعَوضٍ جازت، وإن خرجَتْ بذلك عن المعروف، فلِم لا يكون القرضُ كذلك إذا خرج بالقصدِ إلى نفعِ المُقْرِضِ عن المعروفِ يجوز؟

جوابُه: إذا وقعت العارِيَّةُ بعِوَضٍ، صارت إجارةً، والإجارةُ لا يُتصَوَّرُ فيها الرِّبا، ولا تلك المفاسدُ الثلاث، والقرضُ بالعِوَضِ بَيْعٌ، فيُتَصوَّرُ فيه، وكذلك إذا وقع القرض في العُروضِ، هو رِباً، فيحرُم للآيةِ إلا ما خصَّه الدليل.

* * *

---

(١) انظر «الذخيرة» ٥/ ٢٥٥ للقرافي.

الفرق الثاني والمئتان

بين قاعدةِ الصلح وغيرِه من العقود

اعلم أنَّ الصلحَ في الأموالِ دائرٌ بين خمسةِ أُمور: البيع إن كانت المُعاوضةُ عن أعيانٍ، والصَّرْفُ إن كان فيه أحدُ النقدَيْن عن الآخر، والإجارةُ إن كان عن منافعَ، ودَفْعُ الخصومةِ إن لم يتعيَّنْ شيءٌ من ذلك، والإحسانُ وهو ما يُعطيه المُصالحُ من غيرِ إلجاءٍ[1]، فمتى تعيَّنَ أحدُ هذه الأبواب رُوعِيَت فيه شروطُ ذلك الباب، لقوله عليه السلام: «الصلحُ جائزٌ بين المسلمين إلا صُلْحاً أحلَّ حراماً أو حرَّم حلالًا»[2]، ويجوزُ عندنا وعند أبي حنيفةَ رضي الله عنه على الإقرارِ والإنكار، وقال الشافعيُّ رضي الله عنه: لا يجوزُ على الإنكارِ، واحتجَّ بوجوه:

الأول: أنه أَكْلُ المالِ بالباطلِ، لأنه ليس عن مالٍ لعدمِ ثُبوته، ولا عن اليمينِ، وإلا لجازت إقامةُ البيِّنةِ بعده، ولجاز أَخْذُ العَقارِ بالشُّفْعَةِ، لأنه انتقلَ بغيرِ مال، ولا هو عن الخصومةِ، وإلا لجازَ عن النكاحِ والقَذْف.

الثاني: أنه عاوضَ عن مِلْكِه، فيمتنعُ كشراءِ مالهِ من وكيله.

الثالث: أنها مُعاوضةٌ فلا تصحُّ مع الجهلِ، كالبيع.

---

(١) في المطبوع: الجاني، وهو خطأ.

(٢) أخرجه بهذا اللفظ أبو داود (٣٥٩٤) وابن حبّان في «صحيحه» (٥٠٩١) من حديث أبي هريرة، وهو في «المسند» ١٤/ ٣٨٩، و«سنن الدارقطني» ٣/ ٢٧، و«المستدرك» ٢/ ٤٩ للحاكم، وانظر تمام تخريجه في التعليق على «المسند».

والجوابُ عن الأول: أنه أخْذُ المالِ بحقٍّ، ولا يلزَمُ من عدم ثبوتهِ عدَمُه. نعم مَن علمَ أنه على باطلٍ حَرُمَ عليه أخْذُ ذلك المال، وأما إقامةُ البَيّنةِ بعدة، قال الشيخ أبو الوليد[1]: تتخرَّجُ على الخلافِ فيمن حَلَّفَ خصمه، وله بيِّنةٌ، فله إقامتُها عند ابنِ القاسم مع العُذْر،/ وعند أشهبَ مُطلقاً، وأما القذفُ فلا مَدْخَلَ للمال فيه، ولا يجوزُ فيه الصلحُ مع الإقرار، فكذلك مع الإنكار، ونلتزمُ الجوازَ في النكاح. قال الشيخ أبو الوليد: قال أصحابنا: إذا أنكرت المرأةُ الزوجيةَ، إنَّ من الناس مَنْ يُوجبُ عليها اليمينَ، فتفتدي بيمينِها ونلتزمُ الشُّفْعةُ.

١١٣/أ

وعن الثاني: الفرقُ بأنه مع وكيلهِ متمكِّنٌ من مالهِ بخلافِ صورةِ النزاع، فإنها لدَرْءِ مفسدةِ الخُصومة.

وعن الثالث: أنَّ الصورة[2] هٰهُنا تدعو للجهلِ بخلافِ البيع.

قال أبو الوليد: لو ادّعى عليه ميراثاً من جهةِ مَوْروثٍ[3] صَحَّ الصلحُ فيه مع الجهل، والعجبُ من الشافعيِّ رضي الله عنه أنه يقولُ: للمدِّعي أن يدخلَ دارَ المُدّعىٰ عليه بالليل، ويأخذَ قَدْرَ حَقِّه، فكيف يمنَعُ مع الموافقةِ من الخصم على الأخذِ؟ ويتأكدُ قولُنا بقوله تعالى: ﴿وَأَصۡلِحُواْ ذَاتَ بَيۡنِكُمۡۖ﴾ [الأنفال:١] وغيرِه من الكِتاب والسنّة، ولأنا أجمَعْنا على بَذْلِ المالِ بغيرِ حقٍّ في فداءِ الأُسارى، والمخالعةِ، والظَّلَمةِ، والمحاربين، والشعراء، فكذلك هٰهنا لدَرْءِ الخُصومة، ولأنه قاطعٌ للمطالبةِ، فيكونُ مع

---

(١) يعني ابن رشد الجدّ.

(٢) في المطبوع: الضرورة.

(٣) في المطبوع: مُورِّث.

الإقرارِ والإنكارِ كالإبراء، ويجوزُ مع عدمِ المالِ من الجهتين، كالصُّلحِ على دَم العَمدِ، ولأنه يصحُّ فيه مع الإنكارِ، فصحَّ الصلحُ عليه قياساً عليها[1].

* * *

(١) علَّق ابن الشاط على هذا الفرق بقوله: ما قاله فيه غيرُ صحيحٍ، لأنه لم يُبْدِ فَرقاً بين الصلحِ وغيرِه، ولكنه تكلَّم على حُكمِ الصلح، وكلامُه في ذلك صحيح.

الفرقُ الثالث والمئتان
بين قاعدةِ ما يُمْلَكُ من المنفعة بالإجارات، وبين قاعدةِ ما لا يُمْلكُ منها بالإجارات

متى اجتمعت في المنفعةِ ثمانيةُ شروطٍ مُلِكَت بالإجارةِ[1]، ومتى انخَرم منها شرطٌ لا تُمْلك.

الأول: الإباحةُ احترازاً من الغناءِ وآلاتِ الطربِ ونحوِهما.

الثاني: قَبولُ المنفعةِ للمُعاوضةِ، احترازاً من النكاح.

الثالث: كَوْنُ المنفعةِ مُتقوَّمةً، احترازاً من التافهِ الحقيرِ الذي لا يُقابل بالعِوَضِ، واختلف في استئجارِ الأشجارِ لتجفيفِ الثياب، فمنعه ابنُ القاسم.

الرابع: أن تكونَ مملوكةً، احترازاً من الأوقافِ على السُّكْنىٰ، كبيوتِ المدارسِ والخُوانِك.

الخامس: أن لا تتضمَّنَ استيفاءَ عينٍ، احترازاً من إجارةِ الأشجارِ لثمارِها، أو الغنمِ لنَتاجِها، واستُثْنيَ من ذلك إجارةُ المُرْضعِ للبنِها للضرورةِ في الحَضانة.

السادس: أنْ يُقْدَرَ على تسليمِها، احترازاً من استئجارِ الأخرسِ للكلام.

السابع: أن تحصُلَ للمستأجرِ، احترازاً من العبادات والإجارةِ عليها كالصوم ونحوه.

---

(١) انظر «التهذيب» ٤/ ٤٢٠ للإمام البغوي، «والكافي» ٢/ ٣٠٢ لابن قدامة.

١١٣/ب الثامن: / كونُها معلومةً، احترازاً من المجهولاتِ من المنافعِ، كمن استأجرَ آلةً لا يَدري ما يُعْمَلُ بها، أو داراً مدّةً غيرَ معلومة، فهذه الشروطُ إذا اجتمعت جازَت المعاوضةُ، وإلا امتنعت.

تنبيه: قال الشيخُ أبو الوليد بنُ رُشد(١): في كِراءِ دورِ مكّة أَرْبَعُ رواياتٍ: المَنْعُ، وهو المشهورُ، وقاله أبو حنيفة، لأنها فُتِحت عَنْوَةً، والجوازُ، وقاله الشافعيُّ، لأنها عنده فُتِحَت صُلحاً، أو مُنَّ بها على أهلِها عندنا على هٰذه الرواية، ولا خلافَ عن مالكٍ وأصحابهِ أنها فُتِحَت عَنْوةً، والكراهة لتعارُضِ الأَدِلّة، وتخصيصُها بالموسِم، لكثرة الناس، واحتياجِهم للوقفِ، لأنَّ العَنْوةَ عندنا وَقْفٌ.

واتفقَ مالكٌ والشافعي وغيرُهما رضي الله عن الجميع أنَّ رسولَ الله ﷺ دخل مكّةَ مُجاهِراً بالأسلحةِ، ناشِراً للألوية، باذِلًا للأمانِ لمن دخل دارَ أبي سفيان، وهذا لا يكونُ إلا في العَنْوةِ قطعاً، وإنما رُوي أنَّ خالدَ ابن الوليد قتل قَوْماً، فَوداهم رسولُ الله ﷺ، وهو دليلُ الصلح، وجوابُه: يجب أن يُعْتقَدَ أنَّه أمَّنَ تلك الطائفةَ، وعصمَ دِماءَهم جَمْعاً بين الأدلة(٢).

سؤال: اعلم أنَّ مُقْتضى(٣) هٰذه المباحثِ وهذه النقولِ أن يحرُمَ كِراءُ دورِ مِصرَ وأراضيها؛ لأنَّ مالكاً قد صَرَّح في «الكتابِ» وغيرِه: أنَّها

---

(١) انظر «المقدّمات» ٢/ ٦٦٦، ونقله القرافيُّ في «الذخيرة» ٥/ ٤٠٦.

(٢) هذا كلامٌ فيه نظر فإنَّ خالداً حين دخل مكّةَ قاتل مَنْ قاتله من المشركين ثم انهزموا، كما في «سيرة ابن هشام» ٤/ ٢٦، و«زاد المعاد» ٣/ ٤٠٤-٤٠٥ لابن القيم. وأما القوم الذين وداهم رسولُ الله ﷺ فهم بنو جذيمة، أخطأ خالدٌ في قتلهم، فقال رسولُ الله ﷺ: «اللهم إني أبرأ إليك ممَّا صنع خالد» وبعث عليّاً يُودي لهم قتلاهم وما ذهب منهم، أخرجه البخاري (٤٣٣٩)، وانظر «زاد المعاد» ٣/ ٤١٥.

(٣) سقط لفظ «مقتضى» من الأصل، واستدرك من المطبوع.

فُتِحَتْ عَنْوَةً[1]، ويلزمُ على ذلك تخطِئةُ القُضاةِ في إثباتِ الأملاك، وعقودِ الإجارات، والأَخْذِ بالشُّفْعات ونحوِ ذلك.

جوابُه: أن أراضي العَنْوةِ اختلف العلماءُ فيها: هل تصيرُ وَقْفاً بمُجرَّدِ الاستيلاءِ، وهو الذي حكاه الطَّرطوشيُّ في «تعليقه» عن مالك، أو للإمام قِسْمتُها كسائرِ الغنائمِ، أو هو مُخَيَّرٌ في ذلك، والقاعدةُ المُتَّفقُ عليها: أنَّ مسائلَ الخلافِ إذا اتَّصل ببعضِ أقوالِها قضاءُ حاكمٍ، تعين ذلك القول، وارتفع الخلافُ، فإذا قضى حاكم بثبوتِ مِلْكٍ في أرضِ العَنْوة، ثبت المِلْكُ، وارتفع الخلاف، وتعيَّنَ ما حكمَ به الحاكم. وهذا التقرير يَطَّرِدُ في مكَّةَ ومصرَ وغيرِهما، والقولُ بأنَّ الدُّورَ وقفٌ إنَّما يتناولُ الدُّورَ التي صادفها الفتح، أما إذا انهدَمت تلك الأبنيةُ، وبنىٰ أهلُ الإسلام دُوراً غيرَ دورِ الكفّار، فهذه الأبنيةُ لا تكون وَقْفاً إجماعاً، وحيث قال مالك: لا تُكْرىٰ دورُ مكّةَ، يُريدُ ما كان في زمانهِ باقياً من دُورِ الكفارِ التي صادفها الفتح، واليوم قد ذهبت تلك/ الأبنيةُ، فلا يكونُ قضاءُ الحاكم بذلك خَطأً. نعم يختصُّ ذلك بالقضاءِ بالمِلْكِ والشُّفْعاتِ في الأرضين فإنها باقية[2]، أو نقول: قولُ مالكٍ رحمه الله تعالى: إنَّ البلدَ الفلانيَّ فُتِحَ عَنْوةً ليس هذا بفُتياً يُقلَّدُ فيها، ولا مَذْهباً له يجبُ على مُقلِّديهِ اتّباعهُ فيه بل هذه شهادة،

١١٤/أ

---

(١) قلت: قد ذكر الإمام الحافظ أبو عُبيد القاسم بن سلام في «الأموال»: ١٨٥-١٨٨ طرفاً صالحاً من اختلافِ أهلِ العلم في فتح مصر، وهل كان صلحاً أم عَنْوةً؟ ثم قال: فقد اختلفت الأخبارُ في أمرِهم، وأنا أقول: إنَّ الأمرَيْن جميعاً قد كانا، وقد صدق الخبران كلاهما، لأنها افتُتِحت مرَّتين، فكانت المرةُ الأولى صلحاً، ثم انتكثت الروم عليهم، ففُتِحت الثانية عَنْوَةً، وفي ذلك غيرُ خبرٍ يُصَدِّق هذا. ثم ذكر ما يدلُّ على المقصود من ذلك، وانظر «الاستخراج لأحكام الخراج»: ٢٧٢ للحافظ ابن رجب الحنبلي.

(٢) صححَّ ابن الشاط ما مضى من كلامِ القرافيِّ في هذا الفرق.

وكذٰلك لو قال مالكٌ: فلانٌ أُخِذَ مالهُ غَصْباً، أو خالعَ زيدٌ امرأتَه، لم يكن ذلك فُتيا، بل شهادةً، والقاعدةُ: أنَّ كل إمامٍ أخبر عن حُكْمٍ بسببٍ اتُّبِعَ فيه، وكان فُتيا ومذهباً، أو أخبَرَ عن وقوعِ ذلك السبب فهو شهادةٌ[١]، وأنَّ المذهبَ الذي يُقَلَّدُ فيه الإمامُ خمسةُ أمورٍ لا سادسَ لها: الأحكامُ كوجوبِ الوِتر، والأسبابُ كالمُعاطاةِ، والشروطُ كالنيّةِ في الوضوء، والموانعُ كالدَّيْنِ في الزكاة، والحِجاجُ كشهادةِ الصبيان، والشاهدِ واليمين، فهذه الخمسةُ إن اتُّفِقَ على شيءٍ منها فليسَ مذهباً لأحدٍ، بل ذلك للجميع، فلا يقالُ: إنَّ وجوبَ رمضانَ مذهبُ مالكٍ ولا غيرِه، بل ذلك ثابتٌ بالإجماع، فإنه إنما يُفْهَمُ من مذهبِ الإنسانِ في العادة ما اختصَّ به، كقولك: هذا طريقُ زيدٍ إذا اختصَّ به، أو هٰذه عادتُه إذا اختصّت به، وإذا اختلف في شيءٍ من ذلك نُسِبَ إلى القائل به، وما عَدا هذه الخمسةَ لا يقال: إنها مذهبٌ يُقَلَّدُ فيه، بل هو إما روايةٌ أو شهادةٌ أو غيرُهما، كما لو قال مالكٌ: أنا جائعٌ أو عطشانُ، فليس كلُّ ما يقولُه الإمامُ هو مذهبٌ له، بل تلك الخمسةُ خاصّةً[٢]، ولو قال إمامٌ: زيدٌ زنىٰ لم نُوجِبِ الرجمَ بقولهِ، بل نقولُ: هٰذه شهادةٌ هو فيها أُسوةُ جميعِ العُدول، إنْ كَمُلَ النِّصابُ بشروطهِ رجَمْناه، وإلّا فلا، فكذلك قولُ مالكٍ: مِصرُ فُتِحَت عَنْوةً، أو مكّةُ، شهادةٌ، وإذا كانت شهادةً فهو لم يباشِر الفَتْحَ، تعيَّن أنه نقلَ هٰذه الشهادةَ عن غيرِه، ولا ندري هل أَذِنَ له

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لا يتعيَّنُ كونُه شهادةً. بل يتعيَّنُ أن يكونَ غيرَ شهادةٍ، لأن الشهادةَ من شرطِها أن تكون خَبراً يقصدُ المُخْبِرُ به أن يترتَّبَ عليه فصلُ قضاءٍ، وقولُ مالك: إنَّها فُتِحَتْ عَنْوةً لا إشعارَ فيه بذلك القصد، فهوَ نوعٌ من الخبرِ غير الشهادة.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك صحيح.

ذلك الغيرُ في النقلِ عنه أم لا؟ وإن سَلَّمْنا أنه أُذِنَ له، فقد عارضت هٰذه البيِّنةَ بَيِّنةٌ أُخرى، وهي أنَّ الليثَ بن سعدٍ والشافعيَّ وغيرَهما قالوا: الفتحُ وقع صُلحاً، فهل يُمكنُ أن يُقالَ: إنَّ إحدى البيِّنتين أعدلُ، فتُقَدَّم، أو يقالَ: هذا لا سبيلَ إليه، والعلماءُ أجلُّ من أن نُفاوِتَ نحن بين عدالتِهم؟ ولو سلَّمْنا الهجومَ عليهم في ذلك، فالمذهبُ أنه لا يُقْضىٰ بأعدلِ البيِّنتين إلا في الأموال، والعَنْوةُ والصُّلح ليسا من هذا البابِ، فلِمَ قُلتم: إنه يُقْضىٰ فيه بأعدلِ البينتين؟ ولا يُمكنُ أن يُقال: هٰذه الشهادةُ ليست نَقْلاً عن أحدٍ، بل هي استقلال، ومستندُها السماعُ، لأنا نمنعُ أنَّ هٰذه المسألةَ ممَّا تجوزُ فيه الشهادةُ بالسماع،/ وقد عدَّ الأصحابُ مسائل السماعِ ١١٤/ب خمسةً وعشرين مسألةً ليست هٰذه منها. سَلَّمْنا أنَّها منها، لكن حصل المُعارضُ المانعُ من الحكم بهذه الشهادة، وبهذا التقريرِ يظهَرُ لك أنَّ مَنْ يُفْتي بتحريمِ البيعِ والإجارةِ والشُّفْعةِ في هٰذه البقاع بناءً على قولِ مالك: إنَّها فُتِحَتْ عَنْوةً خَطأ، وأن هذا ليس مذهباً لمالكٍ، بل هو شهادةٌ لا يُقَلَّدُ فيها، بل تَجري مَجْرى الشهادات، وكما يَرِدُ هذا السؤالُ على المالكيةِ في العَنْوةِ، يَرِدُ على الشافعيةِ في قولِ الشافعي: إنَّها فُتِحَتْ صُلْحاً، ويَبْنون على ذلك الفُتيا بالإباحة، ويجعلون هذا مما يُقَلَّدُ فيه، وإنما هو شهادةٌ أيضاً بالصلحِ، وليتَ شِعري لو أنَّ حاكماً شافِعيّاً جاءه الشافعي، فقال له: إن فلاناً صالح امرأته على ألفِ دينارٍ نقداً، وقد صارَتْ خُلْعاً منه، هل يقضي بقولهِ وحدَه فيخرقُ الإجماعَ أو نقولُ: هذه شهادةٌ لا بُدَّ فيها من آخرَ مع الشافعيِّ يشهدُ بالخُلْعِ؟ فينبغي له أن يفعل هنا كذلك[1]،

---

(١) قوله: «ولو قال إمامٌ: زيدٌ زنى. . . إلى قوله: فينبغي له أن يفعل كذلك هنا» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك كلامٌ لا دليلَ عليه، ولا حاجةَ إليه، وما =

وقد بسطتُ هذه المسائلَ في كتاب «الإحكام في الفرقِ بَين الفَتاوى والأحكام، وتصرُّفِ القاضي والإمام»، وهو كتابٌ نفيسٌ فيه أربعون مسألةً من هذا النوع[1].

* * *

= الحامـلُ له على دعوىٰ أنَّ ذلك من مالكٍ شهادةٌ حتى يحتاجَ في ذلك إلى آخَرَ معه؟ هذا كلامٌ مبنيٌّ على توهُّمِ كونِ قولِ مالك شهادةً، وذلك التوهُّمُ وَهْمٌ لا شكَّ فيه.

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إنْ كانتِ تلك المسائلُ من هذا النوع من كلِّ وجهٍ، فليس ذلك الكتابُ بنفيس.

الفرق الرابع والمئتان
بين قاعدةِ ما للمستأجرِ أخْذُه من مالهِ
بعد انقضاءِ الإجارة، وبين قاعدةِ ما ليس له أخْذُه

الفرق بين هاتين القاعدتَيْنِ مَبنيٌّ على قاعدةٍ: وهي أنَّ الشرعَ لا يَعتبرُ من المقاصدِ إلَّا ما تعلَّقَ به غرضٌ صحيحٌ محصِّلٌ لمصلحةٍ، أو دارىءٌ لمَفْسدة، لذلك لا يسمعُ الحاكمُ الدعوىٰ في الأشياءِ التافهةِ الحقيرةِ التي لا يَتشاحُّ العقلاءُ فيها عادةً، كالسِّمْسِمةِ ونحوِها، فلهذه القاعدةِ أيضاً لا يُقْبلُ قولُ المُستأجِرِ في قَلْعِ الشجر[1] التي لا قيمةَ لها بعد القلعِ، وإن كانت عظيمةَ المالِيَّة قبلَ القَلْع، وكذلك البناءُ العظيمُ الذي لا قيمةَ له بعد الهَدْم، وإن عَظُمَتْ قيمتُه قبل الهدمِ، وكذلك المستحقُّ منه والغاصبُ ونحوُهما، الجميعُ في ذلك سواء، لأنَّ قَلْعَه لمُجَرَّدِ الفسادِ لا لحُصولِ مصلحةٍ تحصلُ للقالع، ولا لدَرْء مفسدةٍ عنه، فيتعيَّنُ بقاؤه في الأرضِ المُستأجَرةِ يَنتفعُ به صاحبُ الأرض، ويحصلُ له بسببهِ تلك الماليةُ العظيمة، ويُعطيه له بغيرِ شيءٍ، فإنه مُستَحقُّ الإزالةِ شرعاً، وعلى تقديرِ الإزالةِ تبطُلُ تلك الماليةُ، فهي ماليةٌ مُسْتَهْلكة على واضعِها شَرعاً، والمُسْتَهْلَكُ شَرعاً لا يجبُ فيه قِيمة، ويؤيِّدُ ذلك نَهْيُه عليه السلام عن إضاعةِ المالِ[2]، وهَدْمُ مِثْلِ هذا/ البناءِ، وقَلْعُ مِثْلِ هذا الشجرِ، إضاعةٌ ١١٥/أ

---

(١) كذا في الأصل: الشجر، وفي المطبوع: الأَشياء.

(٢) يريدُ قوله ﷺ: «إنَّ الله كره لكم ثلاثاً: قيل وقال: وإضاعةَ المال، وكثرة السؤال» أخرجه البخاري (١٤٧٧)، ومسلم (١٧١٥) (٥٩٣) من حديث المغيرة بن شعبة، وصحَّحه ابن حبَّان (٥٧١٩) وفيه تمام تخريجه.

للمال، فوجبَ المنعُ منه، لهذه القاعدةِ أجمعَ الناسُ على أن العُروضَ تتعيَّنُ بالتعيين، وكذلك الحيوانُ والطعامُ، لأنَّ لهذه الأشياءِ من الخصوصياتِ والأوصافِ ما تتعلَّقُ به الأغراضُ الصحيحة، وتميلُ إليه العقولُ السليمة، والنفوسُ الخاصةُ، لِما في تلك المُعيَّناتِ من الملاذِّ الخاصَّةِ في تلك الأعيان، ومُقتضىٰ هذه القاعدةِ: أنَّه إذا عَيَّنَ صاعاً من صُبْرَةٍ، وباعَه، أنه لا يتعيَّنُ، لأن الأغراضَ الصحيحةَ مُسْتويةٌ في أجزاءِ الصُّبْرة، غَيْرَ أنِّي لا أعلمُ أحداً قال بعدم التعيين، واختلفوا في الدنانيرِ والدراهمِ إذا عُيِّنَتْ: هل تتعيَّنُ أم لا؟ ثلاثةُ أقوال: ثالثُها: إنْ عَيَّنها الدافعُ تعيَّنَتْ، لأنه أَمْلَكُ بها وهو مالكُها، وإن عَيَّنها القابضُ. لا تتعيَّنُ، إلَّا أن تختَصَّ بصفةِ حُليٍّ، أو سِكَّةٍ رائجةٍ، أو غيرِ ذلك تعيَّنت اتفاقاً، وهذه الأقوالُ الثلاثةُ عندنا، وبالتعيينِ قال الشافعيُّ، والمشهورُ عندنا عدمُ التعيين، فبهذه القاعدةِ يظهرُ الفرقُ بين ما للمستأجرِ أن يأخُذَه من مالهِ، وما لا يأخُذه منه(١).

* * *

(١) علَّق ابن الشاط على هذا الفرقِ بقوله: فيه نَقْلُ أقوال، ولكن في ذلك كلِّه نظر، فإنَّ تقديرَ بناءٍ أو شجرٍ ونحوِ ذلك لا تكونُ له قيمةٌ بعد القَلْع.

الفرقُ الخامس والمئتان
بين قاعدة من[1] يَضْمَنُ بالطرحِ من السُّفن، وبين قاعدةِ من لا يضمن[2]

قال مالك[3]: إذا طُرِحَ بعضُ الحِمْلِ للهولِ، شارك أَهلُ المطروحِ مَنْ لم يُطْرَحْ لهم شيءٌ في متاعهم، وكان ما طُرِحَ وسَلِمَ لجميعِهم في نَمائه ونَقْصِه بثمنه يومَ الشراءِ، إن اشتَرَوْا من موضعٍ واحد بغيرِ مُحاباةٍ، لأنهم صانُوا بالمطروح مالَهم، والعدلُ عدمُ اختصاصِ أحدِهم بالمطروحِ، إذْ ليس أحدُهم بأَوْلى من الآخرِ، وهو سببُ سلامةِ جميعِهم، فإن اشتروا من مواضعَ، أو اشترى بعضُهم، أو طال زمانُ الشِّراءِ حتى تغيَّرت الأسواقُ، اشتركوا بالقِيَمِ يومَ الركوبِ دون يومِ الشراء، لأنه وقتُ الاختلاطِ، وسواءٌ طَرحَ الرجلُ متاعَه أو متاعَ غيرِه بإِذْنهِ أم لا.

قال ابنُ أبي زيد: ولا يشاركُ مَنْ لم يَرْمِ بعضَهم بعضاً، لأنه لم يطرأْ سببٌ يوجِبُ ذلك بخلافِ المطروحِ له مع غيره.

قال ابنُ حبيب: وليس على صاحبِ المركبِ، ولا النُّواتيةِ[4] ضمانٌ، كانوا أحراراً أو عبيداً، إلّا أن يكونوا للتجارةِ فتُحْسَبُ قيمتُهم، ولا على مَنْ لا متاعَ له، لأنّ هٰذه كُلَّها وسائلُ، والمقصودُ بركوبِ[5] البحرِ إنَّما

---

(١) في المطبوع: ما في الموضعين.

(٢) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ٥/ ٤٨٦-٤٩٠.

(٣) في «الذخيرة»: قال ابن القاسم.

(٤) وهم الملّاحون في البحر. الواحد: نُوتيّ.

(٥) في المطبوع: من ركوب.

هو مالُ التجارة، يُرْجَعُ بالمقاصدِ في المقاصد، ومن معه دنانيرُ كثيرةٌ يريدُ بها التجارةَ فكالتجارةِ بخلافِ النفقة، وما يُرادُ للقِنْيَةِ/ . ١١٥/ب

وقال ابن بشير: لا يلزمُ في العينِ شيءٌ من المطروح، لأنها لا يحصلُ الغَرَقُ بسببِها لخِفَّتِها.

وقال سُحنون: يدخلُ المركبُ في قيمةِ المطروحِ، لأنه ممّا سَلِمَ بسببِ الطرح. وقال أبو محمد: إنْ خِيفَ عليه بصَدْمِ[1] قاعِ البحر، فطُرِحَ لذلك، دَخَل في القيمة.

وقال أهلُ العراق[2]: يدخلُ المركبُ وما فيه للقِنْيةِ، أو التجارةِ من عبيدٍ وغيرِهم، لأنَّ أثَرَ المطروحِ سلامةُ الجميع.

وجوابُهم: أنَّ شأنَ المركبِ أن يصِلَ برجالهِ سالماً إلى البَرِّ، وإنما يُغْرِقُه ما فيه عادةً، وإزالةُ السببِ المُهْلِك لا يوجبُ شركةً، بل فِعْلُ السببِ المُنْجي، وهو فرقٌ حَسَنٌ فتأَمَّلْه، فإن فاعلَ الضَّرَرِ شأنهُ أن يضمَن، فإذا أزال ضَرَرَه ناسبَ أن لا يَضْمَنَ لعدمِ سببِ الضمان، وفاعلُ النفعِ مُحَصِّلٌ[3] لعينِ المال، فناسبَ أن يستحقَّه، أو بعضَه، لأنَّ مُوْجِدَ الشيءِ شأنُه أن يكونَ له، فإن صالحوا صاحبَ المطروحِ بدنانيرَ، ولا يشارِكُهم، جازَ إذا عرفوا ما يلزمُهُم في القضاء، فإن خرجَ بعد الطرح من البحرِ سالماً، فهو له، وتزولُ الشركة، أو خرج وقد نقص نصفُ قيمتهِ، انتقصَ نصفُ الصلح، ويُرَدُّ نصفُ ما أَخذ.

---

(١) في الأصل: بصَدْع، ولعلَّ الصوابَ ما في المطبوع.

(٢) لعلَّه يريد المالكية من أهلِ العراق، فإنَّ الخلافَ منصوب بين علماءِ المالكية في هذه المسألة.

(٣) في الأصل: يحصِّل.

سؤال: إذا وُجِدت الدابةُ المُصالَحُ عليها في التعدِّي، أو العارِيَّةِ تكونُ لمَنْ صالحَ عليها، وهٰهُنا المُصالَحُ عليه لصاحبه، فما الفرق؟

جوابه: التعدِّي ينقُلُ المُتعدّىٰ عليه للذمةِ بالقيمة، فيكونُ له، لأنَّ القيمةَ للمُتعدَّىٰ عليه، فلا يُجْمَعُ له بين العِوَضِ والمُعَوَّضِ عنه، والبحرُ شيءٌ توجبُه الضرورةُ، فلا يحصلُ الصُّلْحُ فيه بيعاً لا ينتقض، وإن لم يكُن في السفينةِ غيرُ الآدميين، لم يَجُز رَمْيُ واحدٍ منهم لطلبِ نجاة الباقين، وإن كان ذِمِّياً.

قال الطَّرطوشي في «تعليقـه»: ويبدأُ بطرحِ الأمتعةِ، ثم البهائمِ لشرفِ النفوس. قال: وهذا الطرحُ عند الحاجةِ واجبٌ، ولا يجري فيه القولان اللذان للعلماءِ في دفعِ الداخل عليك البيتَ لطلبِ النفس أو المال، ولا مَن اضُطرَّ إلى أكلِ الميتةِ، ففيهما قولان: أحدُهما: يجبُ الدَّفْعُ والأكل.

وثانيهما: لا يجبان لقِصّةِ ابني آدم[١]، ولقولهِ عليه السلام: «كُنْ عبدَ الله المقتولِ ولا تكُن عبد الله القاتل»[٢]. وعليه اعتمد عثمانُ رضيَ الله

---

(١) يعني المذكورة في قوله تعالى حكايةً عن هابيل: ﴿لَئِنۢ بَسَطتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَآ أَنَا۠ بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ إِنِّيٓ أَخَافُ ٱللَّهَ رَبَّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [المائدة: ٢٨].

(٢) قد أخرج الإمام أحمد ٣٧/ ٢٢٤٩٩ من حديثِ خالد بن عُرفُطة قال: قال لي رسولُ الله ﷺ: «يا خالدُ، إنَّها ستكونُ بعدي أحداثٌ وفِتنٌ واختلاف، فإن استطعت أن تكونَ عبد الله المقتولَ لا القاتلَ، فافعل» وفي إسناده علي بن زيد بن جُدْعان، ضعيف الحديث، وأخرجه ابن أبي شيبة في «المصنف» (٣٧١٨٦)، والطبراني في «الكبير» (٤٠٩٦)، والحاكم في «المستدرك» ٣/ ٢٨١، ٤/ ٥١٧، ولكن الحديث يتقوّى بحديث خبّاب بن الأرت عند الإمام أحمد ٣٤/ ٥٤٢-٥٤٣ وفيه: «فإنْ أدركْتَ ذاك فكن عبد الله المقتول» وأخرجه الطبراني في «الكبير» (٣٦٣١) والدارقطني ٣/ ١٣٢ وانظر تمام تخريجه في «المسند». =

عنه في تسليمِ نَفْسهِ[1]، والفرقُ أنَّ التاركَ للقتلِ والأكلِ هنالك تاركٌ لئلاّ يفعلَ مُحرَّماً، وهٰهُنا لبقاءِ المالِ، واقتناؤه ليس واجِباً، وأكْلُ الميتةِ/ ١١٦/أ وسَفْكُ الدمِ مُحرَّمٌ، وما وُضِعَ المالُ إلا وسيلةً لبقاءِ النفس، ولم يوضَع قَتْلُ الغيرِ وأكلُ الميتةِ وسيلةً لذلك، ولا يضمنُ الطارحُ هٰهُنا ما طرحه اتّفاقاً، ولمالكٍ في أكلِ مالِ الغيرِ للمجاعةِ قولان: بالضمانِ وعَدَمهِ، ولا يضمَنُ بدفع الفحلِ إذا قتله، لأنه كان يجبُ على صاحبهِ قَتْلُه صَوْناً للنفس، فقد قام عن صاحبِه بواجب.

وقال أبو حنيفةَ والشافعيُّ رضي الله عنهما: لا يضمنُ أحدٌ من أهلِ السفينة إلَّا الطارحُ إن طرحَ مالَ غيرِه، وإن طرح مالَ نفسِه فمُصيبتُه منه، ولو استدعىٰ غيرُه منه ذلك، ووافقونا إذا قال: اقضِ عني دَيْني، فقضاهُ، وفي اقتراضِ المرأةِ على زوجِها الغائب، واقتراضِ الوَصيِّ لليتيم، فإنَّه يأخذُ من مالهِ نظراً له.

= وفي «سنن الترمذي» (٢١٩٤) من حديث سعد بن أبي وقاص قال: أشهد أنَّ رسولَ الله ﷺ قال: «إنَّها ستكون فتنةٌ، القاعدُ فيها خيرٌ من القائم، والقائم خيرٌ من الماشي، والماشي خيرٌ من الساعي»، قال: أفرأيت إنْ دخل عليَّ بيتي وبَسَط يده إليَّ ليقتلني؟ قال: «كُنْ كابن آدم» قال الترمذي: وفي الباب عن أبي هريرة وخبَّاب بن الأرتّ وأبي بكرة وابن مسعود وأبي واقدٍ وأبي موسى وخَرْشة، وهذا حديثٌ حَسنٌ وروى بعضهم هذا الحديث عن الليث بن سعد، وزاد في الإسناد رجُلاً.

(١) نقل ابن كثير في «التفسير» ٣/٨٦ عن أيوبَ السَّختيانيّ قال: إنَّ أوَّل مَنْ أخذ بهذه الآية من هذه الأمة ﴿لَئِنۢ بَسَطتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِى مَآ أَنَا۠ بِبَاسِطٍ يَدِىَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ ۖ إِنِّىٓ أَخَافُ ٱللَّهَ رَبَّ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾ [المائدة:٢٨] لعُثمانُ بن عفّانَ رضي الله عنه. ثم عزاه ابن كثير لابن أبي حاتم يعني في «التفسير».

قلنا: القياسُ على هٰذه الصُّورةِ بجامعِ السَّعيِ في القيامِ عن الغيرِ بواجبٍ، لأنهم أَجمعين يجبُ عليهم حِفْظُ نفوسِهم وأموالِهم، فَمَنْ بادر منهم قام بذلك الواجب.

احتجُّوا بأنَّ السلامةَ بالطرحِ غيرُ معلومةٍ، بخلافِ الصِّيالِ[1]، وبالقياسِ على الآدميين وأموالِ القِنْيَة.

والجوابُ عن الأول: أنه ينتقضُ بطعامِ المُضطر، فإنَّ المُضطرَّ يضمنُ مع احتمالِ هلاكهِ بما أكل، بل يُعْتَمدُ في ذلك على العادة فقط، وقد شهِدَتْ بأنَّ ذلك سببُ السلامةِ فيهما مع احتمالِ النقيض.

وعن الثاني: ما تقدَّمَ أوَّلَ المسألةِ من الفرق، مع أن الطَّرْطوشيَّ قال: القياسُ التسويةُ بين القِنْيَةِ والتجارةِ، لأنَّ العِلَّة صَوْنُ الأموالِ، والكُلُّ يثقلُ السفينةَ.

* * *

(١) في المطبوع: الصائل.

الفرق السادس والمئتان

بين قاعدةِ مَن عمِلَ من الأُجَراءِ النصفَ مما استُوجرَ عليه يكونُ له النصف، وبين قاعدةِ مَن عملَ النصفَ لا يكونُ له النصف

اعلم أنه قد وقع في الإجارات: أنَّ من استأجر رجلاً على أن يَخيطَ له ثوبَيْن، أو يبني له دارَيْن، أو نحو ذلك، ففعل أحدَهما، وهو النصفُ، استحقَّ النصفَ، وهو ظاهر، ووقع فيها أيضاً: أنَّ من استأجر رجلاً على أن يحفِرَ له بئراً عشرةً في عشرةٍ تكونُ مُربَّعةً، من كلِّ جهةٍ عشرةٌ، ويكونُ عمقُها عشرةً، فعملَ خمسةً في خمسةٍ، أو استُؤجرَ على أن يعملَ صندوقاً عشرةً في عشرة، فعمل خمسةً في خمسةٍ، مُقْتضىٰ ما تقدَّمَ من القاعدةِ: أنَّ لهٰذَيْن نصفَ الأجرةِ، لأنهما قد عمِلا خمسةً، وهي نصفُ العشرة، لكن قال الفضلاء: له في مسألةِ البئرِ الثمنُ، وفي مسألةِ الصندوق/ ١١٦/ب الرُّبعُ، فلم يَجْروا في ذلك على قاعدةِ الإجارة، ولم يَجْروا أيضاً في المخالفةِ على نمطٍ واحد، ووجهُ صِحَّة ما قالوه: أنَّ البئرَ كلّما نزل فيها ذراعاً، فقد شالَ من التراب بِساطاً مساحتُه عَشْرةٌ في عشرة، وذلك مئةٌ، فكلُّ ذراعٍ ينزلُه في البئرِ حينئذٍ مئة ذراع، والأذرعُ عشرةٌ، وعشرةٌ في مئة بألفٍ، فالمُستأجَرُ عليه ألفُ ذراع، فلمّا عمل خمسةً في خمسةٍ، شالَ في الذراعِ الأولِ ترابَ خمسةٍ في خمسة، وذلك خمسةٌ وعشرون فكلُّ ذراع من هٰذا المعمولِ خمسةٌ وعشرون، والأذرعُ المعمولةُ خمسةٌ، وخمسةٌ في خمسةٍ وعشرين بمئةٍ وخمسةٍ عشرين، وذلك ما عمِله، ونسبتُه إلى الألف نسبةُ الثُّمن، فيستحقُّ الثُّمن، وأما الصندوق فليس فيه نَقْرٌ، وإلا استَوت المسألتان، بل ألواحٌ يُلفِّقها، فهو استأجَره على ستةِ ألواحٍ كلٌّ

منها عشرةٌ، وذلك دائره أربعةٌ وَقْعرُه وغِطاؤه، فكلُّ لوحٍ عَشرةٌ في عشرةٍ، فهو مئة ذراع والألواح ستة فالمستأجر عليه ستُّ مئة، عمل سِتّةً خمسة في خمسةٍ، فيكون كلُّ لوحٍ منها خمسة وعشرين المتحصِّلةَ من ضربِ خمسة في خمسة، وخمسة وعشرون في ستّةٍ بمئة وخمسين، ونسبتُها إلى سِتِّ مئة كنسبةِ الرُّبع، فله الرُّبُع، فتأمَّلْ ذلك، فإنها من أبدعِ ما يُلْقىٰ في مسائلِ المُطارحات على الفُقهاء، وكم يَخْفىٰ على الفقيهِ والحاكمِ الحقُّ في المسائلِ الكثيرةِ بسببِ الجهلِ بالحسابِ، والطبِ والهندسةِ، فينبغي لذوي الهمَم العَليّةِ أن لا يتركوا الاطلاعَ على العلومِ ما أمكنهم:

فلم أرَ في عيوبِ الناسِ شيئاً كنَقْصِ القادِرين على التمام[1]

* * *

(١) البيت للمتنبي في «ديوانه» ٣/ ٣٥٢ بشرح الإفليلي
وقد علّق ابن الشاط على كلام القرافيّ في هذا الفرقِ بقوله: هذا الفرقُ فاسدُ الوضعِ، فاحشُ الخطأ، فإنه قاعدةٌ واحدةٌ لا غيرُ، وكلُّ مَنْ عملَ النصفَ، فله النصفُ لا محالةَ، وإنما يجري الوهمُ على الأغبياءِ، فيظنُّون أنَّ من استُؤجر على عشرةٍ في عشرةٍ، فعمل ذلك، فقد عمِل جميعَ ما استُؤجر عليه، وذلك صحيحٌ، وأنه متى استُؤجر على ذلك فعملَ خمسةً في خمسةٍ أنه عملَ النصفَ، وذلك غيرُ صحيح، بل عمل الثُّمن مما استُؤجر عليه، كيف وقد بيّنَ المؤلف ذلك بعد هذا في أثناءِ الكلامِ في هذا الفرق؟ والعجبُ منه كيف ظنَّ أن الترجمةَ صحيحةٌ مع عِلْمهِ بأنه لم يعملِ النصفَ؟ ولكنَّ الغفلةَ لازمةٌ لمن لم يُعْصَم من البشر، ولكنَّ هٰذه الغفلةَ لا يُعْذَرُ صاحبها والله أعلم، وما قاله في حكايةِ الفروقِ الخمسةِ صحيح.

الفرق السابع والمئتان
بين قاعدةِ ما يضمنُه الأُجَراءُ
إذا هلكَ، وبين قاعدةِ ما لا يضمنونه

اعلم أنَّ الهالكَ خمسةُ أقسام:

ما هلكَ بسببِ حاملهِ، من عِثارٍ، أو ضَعْفِ حبلٍ لم يُغَرِّرْ بهِ، أو ذهابِ دابةٍ أو سفينةٍ بما فيهما، فلا ضمانَ ولا أُجْرَةَ، ولا عليه أن يأتي بمِثْلِهِ ليحملَه. قاله مالك. وقال غيرُه: ما هلك بعِثارٍ، كالهالكِ بأمرٍ سَماوي، وقال ابن نافع: لربِّ السفينة بحسابِ ما بلغت.

الثاني: ما غَرَّ فيه بضعفِ حبلٍ، يضمَنُ القيمةَ بموضعِ الهلاكِ، لأنه موضعُ التفريط، وله من الكِراءِ بحسابهِ، وقيل: بموضعِ الحملِ، لأنه منه ابتداءُ التعدي/ . ١١٧/أ

الثالث: ما هلك بأمرٍ سماويٍّ بالبَيِّنةِ، فله الكراءُ كُلُّه، وعليه حَمْلُ مِثْلِه من موضعِ الهلاكِ، لأَنَّ أجزاءَ المنفعةِ مضمونةٌ عليه.

الرابع: ما هلك بقولهم من الطعام لا يُصَدَّقون فيه، لقيامِ التُّهمة، ولهم الكِراءُ كُلُّه، لأنَّ شأنَ الطعامِ امتدادُ الأيدي إليه، لأنَّهم استحقُّوهُ بالعقد.

الخامس: ما هلك بأيديهم من العُروضِ يُصَدَّقون فيه، لعدمِ التُّهمة، ولهم الكِراءُ كُلُّه، وعليهم حَمْلُ مِثْلِهم من موضعِ الهلاكِ، لأنهم لمَّا صَدَقوا أشْبَه ما هلك بأمرٍ سماوِيّ، وقال ابنُ حبيب: لهم من الكِراءِ

بحسابِ[1] ما بلغوا، ويُفْسَخُ الكِراءُ، لأنه لما كان لا يُعْلَمُ إلا مِن قولهم أشْبه ما هلك بعِثار[2].

* * *

(١) في المطبوع: بحسب.

(٢) قال البقوري في «ترتيب الفروق» ٢/ ١٧٤: لم يذكر إجارةَ الصُّنّاعِ على عملٍ في السلعةِ بغيرها كالصَّبْغِ وأمثاله، فإنَّه عند مالكٍ يضمنُ فيه الأجير، وهو بمنزلةِ الطعامِ الذي تمتدُّ الأيدي إليه.

الفرق الثامن والمئتان

بين قاعدةِ ما يُمْنَعُ فيه الجهالة، وبين قاعدةِ ما يُشْترطُ فيه الجهالة بحيث لو فُقِدَتْ فيه الجهالةُ فَسَدَ

أما ما تُفْسِدُه الجَهالةُ فهو البِياعاتُ كما تقدَّم، وكثيرٌ من الإجارات، ومِن الإجارةِ قسمٌ لا يجوزُ تعيينُ الزمانِ فيه، بل يُتْرَكُ مجهولاً، وهو الأعمالُ في الأعيانِ كخياطةِ الثياب ونحوِها، لا يجوزُ أن يُعَيَّنَ زمانُ الخِياطةِ بأن يقولَ له اليومَ مثلاً، فتفسدُ، لأنَّ ذلك يوجبُ الغَرَرَ بتوقُّعِ تعذُّرِ العملِ في ذلك اليوم، بل مصلحتُه، ونَفْيُ الغَرَرِ عنه أن يَبْقىٰ مُطْلقاً، وكذلك الجِعالةُ لا يجوزُ أن يكونَ العمل فيها مَحدوداً معلوماً، لأن ذلك يوجبُ الغَرَرَ في العملِ بأن لا يجدَ الآبقَ في ذلك الوقت، ولا بذلك السفرِ المعلومِ، بل نَفْيُ الغَرْرِ عن الجِعالةِ بحصول الجَهالة فيها، الجَهالةُ في هٰذين القِسمين شرطٌ، وإن كانت في غيرِهما مانعاً.

وههنا قاعدةٌ شرعيةٌ تُعرفُ بجَمْع الفرق[1]، وهي أن يكونَ المعنى المناسبُ يناسبُ الإثباتَ والنفيَ، أو يناسبُ الضِّدَّين، ويترتَّبان عليه في الشريعةِ، وهو قليلٌ في الفقه، فإنَّ الأصلَ أنَّ الوصفَ إذا ناسبَ حُكماً نافى ضِدَّه، أما اقتضاؤه لهما فبعيدٌ كما تقدَّم بيانُه في الجِعالاتِ والإجارات.

ومن ذلك أيضاً الحَجْرُ يقتضي رَدَّ التصرُّفات، وإطلاقَ التصرُّفاتِ، فترُدُّ التصرُّفاتُ في حالةِ الحياة صَوْناً لمالِ المحجورِ عليه على مصالحه،

---

(١) انظر «الذخيرة» ٨/٦ للقرافيِّ حيث تكلَّم على هذه القاعدة في كتاب الجِعالة.

وتُنْفَذُ وصاياه صَوْناً لمالهِ على مصالحهِ، لأنّا لو ردَدْنا الوصايا لحصل المالُ للوارث، ولم ينتفعْ به المحجورُ عليه، فصار صَوْنُ المالِ على المصالحِ يقتضي تنفيذَ التصرُّفات ورَدَّ التصرفات، وكذلك القرابةُ توجب البِرَّ بدفع المال، وتوجبُ المَنْعَ/ من دفعِ المالِ إذا كان زكاةً فيُحرموا إياها، وتُعطىٰ لغيرِهم بسببِ القرابة[1]، وكذلك أقرباءُ رسولِ الله ﷺ يجبُ بِرُّهُم بسَدِّ خَلاَّتِهم بالمالِ، ويحرُمُ دَفْعُ المالِ إليهم إذا كان زكاةً[2]، فصار قُرْبُهم من رسولِ الله ﷺ يوجبُ دَفْعَ المال، ومَنْعَ المال، ١١٧/ب

---

(١) هذا مُقيَّدٌ بأن تكون القرابةُ في الأصول والفروع كالوالدَيْن وإنْ عَلَوْا، والأولاد وإنْ سفلوا، وإلّا فقد قال الموفق في «المغني» ٤/ ٩٩: فأمَّا سائرُ الأقاربِ، فمَنْ لا يُورِّثُ منهم يجوزُ دَفْعُ الزكاةِ إليه، سواءٌ كان انتفاءُ الإرثِ لانتفاءِ سَبَبه لكونهِ بعيدَ القرابةِ ممَّن لم يُسَمِّ الله تعالى ولا رسولُهُ ﷺ له ميراثاً، أو كان لمانعٍ مِثْلَ أن يكونَ محجوباً عن الميراث، كالأخِ المحجوب بالابن أو الأب. . . ثم استدلَّ الموفق لذلك بقوله ﷺ: «الصدقةُ على المسكين صدقة، وهي لذي الرحم اثنان؛ صدقة وصِلة» أخرجه الترمذي (٦٥٨)، والنسائي ٥/ ٦٩، وغيرهما، وحسَّنه الترمذي، وصحَّحه ابن خزيمة (٢٣٨٥) وابن حبان (٣٣٤٤) من حديث سلمان ابن عامر، وفيه تمامُ تخريجه.

(٢) وذلك لِما صحَّ من قوله ﷺ: «إنَّ الصدقة لا تحلُّ لنا» أخرجه الترمذي (٦٥٧)، والنسائي ٥/ ١٠٧، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» ٢/ ٨ من حديث أبي رافع وصحَّحه ابن خزيمة (٢٣٤٤)، وابن حبان (٣٢٩٣) وغيرهما، وأصلُ الحديث ثابت في الصحيح من حديثِ أبي هريرة، أخرجه البخاري (١٤٩١)، ومسلم (١٠٦٩) وفيه: أن الحسنَ بن عليّ رضوان الله عليهما أخذ تمرةً من تَمْرِ الصدقة، فجعلها في فيه، فقال النبيُّ ﷺ: «كِخْ كِخ» ليطرحَها، ثم قال: «أما شَعرتَ أنَّا لا نأكلُ الصدقة».

قال القاضي عياض في «إكمال المُعْلم» ٣/ ٦٢٥: اختلف العلماءُ في الصدقةِ المحرَّمة على آلِ النبيِّ ﷺ، فقيل: الفريضةُ فقط، وهو قولُ مالكٍ وكثيرٍ من أصحابه وأحدُ قولي أبي حنيفة. وقال أبو حنيفة أيضاً: إنَّها كلَّها حلالٌ لبني هاشم=

باعتبارِ مالَين ونِسبتين، وكذلك كلُّ معنىً يوجبُ مصلحةً أو مفسدةً، ويوجبُ نقيضَها في محلٍّ آخر، وباعتبار نسبة أخرى فإنه يوجب الضدين، وهو ضابط جَمْع الفَرق، وسُمِّي بذلك، لأنه يجمَعُ المُفْتَرِقات، وهي الأضدادُ، فكذلك الجهالةُ توجبُ الإخلالَ بمصالحِ العقودِ في البِياعات، وأكثرِ أنواعِ الإجارات، فكانت مانعةً، ووجودُها يوجبُ تحصيلَ مصلحةِ عقدِ الجِعالَة حتى يبقىٰ المجعولُ له على طَلبه، فيجدَ الآبِقَ، فلا يذهبُ عملُه المتقدِّمُ مَجاناً، فإذا قَيَّدْنا عليهِ العملَ، وقَدَّرْناه معلوماً، فإذا فعل ذلك العملَ المعلومَ، ولم يجِد الآبقَ، ذهبَ عملُه مَجاناً، فضاعَت مصلحةُ العقد.

* * *

= وغيرهم، وإنما كان ذلك محرَّماً عليهم إذْ كانوا يأخذون سهمَ ذوي القُربى، فلمّا قُطِعَ عنهم حلَّت لهم، ونحوهُ عن الأبْهَريِّ من شيوخِنا ورُوِيَ عن أبي يوسف أنه حرامٌ عليهم من غيرِهم، حلالٌ لهم صدقةُ بعضِهم على بعض، وحكى ابن القصَّار عن بعضِ أصحابنا أنَّها تحرمُ عليهم التطوُّع دون الفريضة، لأنَّها لا مِنّةَ فيها، قال القاضي عياض: وهذا الحديث وغيره يردُّ عليهم، لأنَّ الأظهرَ في الحديثِ أنه إنَّما أخذها من صدقةِ التمرِ الواجبة. انتهى كلامُه، وانظر بسط هذه المسألة في «المغني» ٤/ ١٠٩ لابن قدامة المقدسي.

الفرق التاسع والمئتان
بين قاعدةِ ما مصلحتُه من العقودِ في اللزومِ وبين قاعدةِ ما مصلحتُه عدمُ اللزوم[1]

اعلم أنَّ الأصلَ في العقدِ اللزومُ، لأنَّ العقدَ إنَّما شُرِعَ لتحصيلِ المقصودِ من المعقودِ به، أو المعقودِ عليه، ودَفْعِ الحاجاتِ، فيناسبُ ذلك اللزومَ دفعاً للحاجة، وتحصيلاً للمقصودِ. غَيْرَ أَنَّ مع هٰذا الأصلِ انقسمَت العقودُ قسمين:

أحدُهما كذلك، كالبيعِ، والإجارةِ، والنِّكاحِ، والهِبَةِ، والصدقةِ، وعقودِ الولايات، فإنَّ التصرُّفَ المقصودَ بالعقدِ يحصلُ عَقيبَ العقدِ.

والقسمُ الآخر: لا يستلزمُ مصلحتَه مع اللزومِ، بل مع الجوازِ وعدمِ اللزوم، وهو خمسةُ عقود: الجِعالةُ، والقِراضُ والمُغارسةُ والوَكالة وتحكيمُ الحاكمِ ما لم يشرَعا في الحكومة، فإنَّ الجِعالةَ لو شُرِعَت لازمةً، مع أنَّه قد يُطَّلَعُ على فَرْطِ بُعْدِ مكانِ الآبقِ أو عدمهِ، مع دُخولهِ على الجهالةِ بمكانه، فيؤدِّي ذلك لضرَرِه، فجُعِلت جائزةً لئلا تجتمعَ الجهالةُ بالمكانِ واللزومُ، وهما متنافيان[2]، وكذلك القِراضُ حصولُ الرِّبْح فيه مجهول، فقد يتَّصلُ به أنَّ السِّلعَ مُتعذِّرةٌ، أو لا يحصلُ فيها ربحٌ، فإلزامُه بالسفرِ مَضَرَّةٌ بغير حِكمة، ولا يحصلُ مقصودُ العقدِ الذي هو الربح، وكذلك

---

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ٦/ ٥٥.

(٢) ولذلك قال ابن رشد في «بداية المجتهد» ٧/ ٤٨٩: ولا خلافَ في مذهبِ مالكٍ أنَّ الجُعْلَ لا يُسْتَحقُّ شيءٌ منه إلّا بتمامِ العملِ، وأنَّه ليس بعقدٍ لازم.

١١٨/أ المُغارسةُ مجهولةُ العاقبةِ في/ نباتِ الشجرِ وجَوْدةِ الأرض، ومَؤُوناتِ الأسبابِ على معاناةِ الشجرِ مع طولِ الأيام، فقد يُطَّلَعُ على تَعذُّرِ ذلك، أو فَرْطِ بُعدِه، فإلزامُه بالعملِ ضررٌ من غيرِ حصولِ المقصود، وكذلك الوكالةُ قد يَطَّلعُ فيما وُكِّلَ عليه على تعذُّرٍ أو ضررٍ، فجُعِلت على الجواز، وتحكيمُ الحاكمِ خطر على المحكومِ[1] عليه، لما فيه من اللزوم إذا حكم، فقد يطَّلعُ الخصمانِ على سوءِ العاقبةِ في ذلك، فلا يُشْرَعُ اللزومُ في حَقَّيهما، نَفْياً للضررِ عنهما، واشترك الجميعُ في عدمِ انضباطِ العقدِ بحصولِ مقصودِه، فكان الجميعُ على الجواز[2].

* * *

(١) في الأصل: المحكم.

(٢) قال ابن عاشور في «مقاصد الشريعة الإسلامية»: ٣٤٠: وأمَّا العُقودُ التي جعلها فقهاؤنا غيرَ لازمةٍ بمجرَّدِ العقدِ بل حتى يقع الشروع في العمل ـ وهي الجُعلُ والقِراضُ باتّفاقٍ، والمغارسةُ والمزارعةُ على خلاف ـ فإنَّما نُظِرَ فيها إلى عُذرِ العاملِ، لأنه قد يخِفُّ إلى العقدِ لرغبةٍ في العِوَضِ، ثم يتبيَّن له أنه لا يستطيعُ الوفاءَ بعمله، فمصلحةُ العقدِ بالأصالةِ في لزومه، وتأخُّرُ اللزومِ في هذه لمانعٍ عارضٍ، خلافاً لظاهرِ كلامِ القرافيِّ في «الفرق التاسع والمئتين» انتهى.

الفرقُ العاشر والمئتان
بين قاعدةِ ما يُرَدُّ من القِراضِ الفاسدِ إلى قِراضِ المِثْلِ، وبين قاعدةِ ما يُرَدُّ إلى أُجْرَةِ المِثل[1]

اعلمْ أنَّ الأصلَ الردُّ إلى قِراضِ المِثْلِ كسائرِ أبوابِ الفقه، ولأنه العملُ الذي دخل[2] عليه. قال القاضي عِياضٌ في «التنبيهات»: مَذهبُ «المدوَّنة»: أنَّ الفاسدَ من القِراض يُرَدُّ إلى أُجْرةِ مِثْلهِ إلا في تِسْعِ مسائلَ: القِراضُ بالعُروضِ، وإلى أجلٍ، وعلى الضَّمانِ، والمُبْهَمُ، وبدينٍ يقتضيه من أجْنبي، وعلى شِرْكٍ في المال، وعلى أنه لا يشتري إلا بالدَّيْن، فاشترى بالنقد، وعلى أنه لا يشتري إلا سلعةً مُعيَّنةً لِما لا يكثُرُ وجودُه، فاشترى غيرَها، وعلى أن يشريَ عبدَ فلانٍ بمالِ القِراض، ثم يبيعَه ويَتَّجِرَ بثمنهِ، وأُلْحِقَ بالتسعةِ عاشرةٌ من غيرِ الفاسد، ففي «الكتاب»[3]: إذا اختلفا وأَتَيا بما لا يُشْبِهُ، له قِراضُ المِثل، والضابطُ: كُلُّ منفعةٍ اشترطها أحدُهما على صاحبِهِ ليست خارجةً عن المال، ولا خالصةً لمُشْترطِها، ومتى كانت خارجةً عن المالِ، أو كانت غَرَراً حراماً، فأُجْرَةُ المِثْلِ، فعلىٰ هٰذه الأمورِ الثلاثةِ تدورُ المسائل، وعن مالكٍ قِراضُ المِثْلِ مطلقاً. وقال الشافعيُّ وأبو حنيفةَ وعبدُ الملك بالأُجرةِ مُطلقاً، نظراً لاستيفاءِ العملِ بغيرِ عقدٍ صحيح، وإلغاءِ الفاسد بالكلية. قال صاحبُ «القبس»[4]: فيها

---

(١) انظر أصلَ هذا الفرق في «الذخيرة» ٦/ ٤٣.

(٢) في الأصل: يغل، ولم يتبيّن لي وَجْهُه، ولعلَّ ما في المطبوع هو الصواب.

(٣) يعني في «المُدوَّنة» ٥/ ٩٠-٩١.

(٤) انظر «القبس» ٣/ ٨٦٧ لابن العربي.

خمسةُ أقوالٍ: ثالثُها لابنِ القاسم: إنْ كان الفسادُ في العقدِ، فقِراضُ المِثْلِ، أو لزيادةٍ، فأُجْرَةُ المِثْلِ، ورابعُها لمحمّد[1]: الأقلُّ من قِراضِ المِثْلِ المُسمَّىٰ، وخامسُها: تفصيلُ ابن القاسم[2]. وقد نظمَ بعضُهم مسائلَ ابنِ القاسم، فقال[3]:

١١٨/ب وأُجْرَةُ مِثْلٍ في القِراضِ تعيَّنَتْ ... سوى تِسعةٍ قد خالفَ الشرعَ حُكْمُه/
قِراضُ عُروضٍ، واشتراطُ ضمانه ... وتحديدُ وقتٍ، والتباسٌ يَضُمُّه[4]
وإنْ شَرَطا في المالِ شِرْكاً لعاملٍ ... وأن يشتري بالدَّيْنِ، فاختَلَّ رَسْمُه
وأن يشتري غيرَ المُعيَّنِ للشِّرا ... فأعْطِ قِراضَ المِثْلِ من حال غُرْمِهِ
وأن يقتضي الدينَ الذي عند غيرِهِ ... ويَتْجرَ فيه عاملاً لا يذمُّه
وأن يشتري عبداً لزيدٍ يبيعُه ... ويتَّجِرَ فيما ابتاعَه ويَلُمُّه

قال بعضُ الأصحاب[5]: وضابطُها كلُّ ما يَشْترِطُ فيه ربُّ المالِ على العاملِ أمراً قَصَرَهُ به على نظرِهِ، أو يشترطُ زيادةً لنفسه، أو شرطَها العاملُ لنفسِه، فأُجْرَةُ المِثْلِ، وإلا فقِراضُ المِثْلِ، ومنشأُ الخلافِ أمران:

أحدُهما: أنَّ المُسْتثنياتِ من العقودِ إذا فسَدت، هل تُرَدُّ إلى صحيحِ أنفُسِها، وهو الأصلُ كفاسدِ البيع أو إلى صحيحِ أصْلِها، لأنَّ المُسْتثنىٰ إنما استُثْنِيَ لأَجلِ مصلحتهِ الشرعيةِ المُعْتَبرةِ في العقدِ الصحيحِ، فإذا لم

---

(١) يعني ابن المَوَّازِ كما وقع مصرَّحاً به في «القبس».

(٢) عبارةُ ابن العربي في «القبس» ٣/ ٨٦٧: القولُ الخامسُ: أنَّ قِراضَ المِثْلِ، أو أُجرةَ المِثْلِ، إنَّما هي باختلافِ الحالِ حسبَ ما أشارَ إليه ابنُ القاسم في بعضِ المصنَّفات.

(٣) قد ذكر القرافيُّ هذه الأبيات في «الذخيرة» ٦/ ٤٤.

(٤) في المطبوع: يعمُّه بالعينِ المُهْملة.

(٥) هو ابن شاس صاحبُ «الجواهر الثمينة» كما صرَّح به في «الذخيرة» ٦/ ٤٤.

توجَدْ تلك المصلحةُ، بطَلَ الاستثناءُ ولم يَبْقَ إلا الأصلُ فيُردُّ إليه؟ والشرعُ لم يستَثْنِ الفاسدَ، فهو مُبقىَ[1] على العَدَم، وله أصلٌ يرجعُ إليه، وسرُّ الفرق بينه وبين البيعِ أنَّ البيعَ لَيس له أصلٌ آخَرُ يرجعُ إليه.

الأمر الثاني: أنَّ أسبابَ الفسادِ إذا تأكَّدَت في القِراضِ أو غيرِه، بطلَت حقيقةُ المُستثنىٰ بالكُلِّية، فتتعيَّنُ الإجارةُ، وإن لم تتأكَّد، اعتبرنا القِراضَ، ثم يَبقىٰ النظر بعد ذلك في المُفسدِ: هل هو متأكِّدٌ أَمْ لا؟ نظراً في تحقيقِ المناط.

* * *

(١) كذا في الأصل، وفي «الذخيرة» ٦/ ٤٥، ووقع في المطبوع: مَبْنيٌّ.

الفرق الحادي عشر والمئتان
بين قاعدة ما يُردُّ إلى مُساقاةِ المِثْلِ في المُساقاةِ، وبين ما يُرَدُّ إلى أُجْرَةِ المِثْلِ

قال أبو الطاهر[1] في كتاب «النظائر» له: يُرَدُّ العاملُ إلى أُجرةِ المِثْلِ إلَّا في خَمْسِ مسائلَ، فله مُساقاةُ المِثْلِ:

إذا ساقاه على حائطٍ فيه تَمْرٌ قد أطعم، وإذا شرطَ العملَ معه، واجتماعُها مع البيع، ومُساقاةُ سنتين على جُزْءَين مختلفين، وإذا اختلفا وأَتَيا بما لا يُشْبِهُ، فحلفا على دعواهما أو نكلا، وقد نظمَها بعضُهم فقال:

١١٩/أ

وأُجْرَةُ مِثْلٍ في المُساقاةِ عُيِّنَتْ ... سوى خمسةٍ أن خالفَ الشرعَ حُكْمُها/
مُساقاةُ إبَّان بُدُوٍّ[2] صَلاحِه ... وجزءان في عامين شَرْطٌ يعمُّها
وإن شرط الساقي على مالكٍ له ... مساعدةً، والبيعُ معها يضمُّها
وإن حَلفا في الخُلْفِ مِن غير شُبْهَةٍ ... أو اجتنبا الأيْمانَ، والحَزْمُ ذَمُّها

وسِرُّ الفرقِ ما تقدَّم في القراضِ بعَيْنه، والقواعدُ واحدةٌ فيهما.

* * *

(١) هو أبو الطاهر بن بشير، سبق التعريفُ به.

(٢) في المطبوع: به وصلاحُها، وهو خطأ.

الفرق الثاني عشر والمئتان

بين قاعدة الأهْوِية، وقاعدةِ ما تحتَ الأَبنية[1]

اعلم أنَّ حُكْمَ الأهْوِيةِ تابعٌ لحُكمِ الأَبنية، فهواءُ الوقفِ وقفٌ، وهواءُ الطَّلْقِ طَلْق، وهواءُ المَواتِ مَوات، وهواءُ المملوكِ مملوك، وهواءُ المسجدِ له حُكْمُ المسجدِ، فلا يَقِرُّ فيه[2] الجُنُب، ومُقْتضىٰ هٰذه القاعدةِ أن يُمْنَعَ بَيْعُ هواءِ المساجدِ والأوقافِ إلى عَنانِ السماءِ لمن أراد غَرْزَ خَشبٍ حولَها، ويَبْني على رؤوس الخَشبِ سَقْفاً عليه بُنيان[3]، ولم يخرُجْ عن هٰذه القاعدةِ إلا فَرْعٌ. قال صاحبُ «الجواهر»: يجوزُ إخراجُ الرَّواشنِ[4] والأجنحةِ على الحِيطانِ إلى طريقِ المسلمين إذا لم تكن مُسْتَدّةً، فإذا كانت مُسْتدّةً، امتنع إلَّا أن برضا أهلِها كلِّهم، وسببُ خورجِ الرَّواشنِ عن هٰذه القاعدةِ أنَّ الأفنيةَ هي بقيةُ المَواتِ الذي كان قابِلاً للإحياءِ، مُنِعَ الإحياءُ فيه لضرورةِ السلوك، وربطِ الدّواب وغيرِ ذلك، ولا ضرورةَ في الهواءِ يبقىٰ على حاله مُباحاً في السِّكَّةِ النافذة، وأما المُستَدَّةُ فلا، لحصولِ الاختصاصِ، وتعيُّنِ الضَّرَرِ عليهم. هذا تفصيلُ أحوالِ الأهْوية[5].

---

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ٦/ ١٨٤، وللمقارنة والإيضاح، انظر «القواعد»: ١٩٦ لابن رجب الحنبلي، و«كتاب الحيطان» للشيخ المرجي الثقفي الحنفي.

(٢) في المطبوع: فلا يَقْرَبُه.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك حكايةٌ للمذهب، فلا كلامَ معه فيه.

(٤) مُفرده رَوْشَن، وهو الكُوَّةُ.

(٥) قولهُ: «ولم يخرج عن هذه القاعدة. . . إلى قوله: أحوال الأهويّة» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: تعليلُه بقاءَ أهويةِ الطرقِ غيرِ المُسْتدَّة على حالها من قَبولها للإحياء=

وأمَّا ما تحتَ الأبنيةِ الذي هو عكسُ الأهويةِ إلى جهةِ السُّفْلِ، فظاهرُ المذهبِ أنه مخالفٌ لحكمِ الأبنية، فقد نصَّ صاحبُ «الطِّراز» على أنَّ المسجدَ إذا كان[1] تحتَه مطمورةٌ يجوزُ أن يعبُرَها الجُنُبُ والحائضُ، وقال: لو أَجَزْنا الصلاةَ في الكعبةِ، وعلى ظهرِها، لم نُجِزْها في مطمورةٍ تحتَها، فهذا تصريحٌ بمُخالفةِ الأَهْوِيةِ لِما تحتَ الأبنية، وكذلك اختلفوا فيمَن ملك أرضاً: هل يملكُ ما فيها وما تحتَها أمْ لا؟ ولم يختلفوا في مِلْكِ ما فوقَ البناءِ من الهواءِ على ما علِمْتُ، وقد نصَّ أصحابُنا على بَيْعِ الهواءِ لمن ينتفعُ به[2].

وسرُّ الفرقِ بين القاعدتين: أنَّ الناسَ شأنُهم توفُّرُ دواعيهم على العُلوِّ في الأبنيةِ للاستشرافِ/، والنظرِ إلى المواضعِ البعيدةِ من الأنهار، ومواضعِ الفُرَجِ والتنزُّه، والاحتجابِ عن غيرِهم بعلوِّ بنائِهم، وغيرِ ذلك من المقاصد، ولا تتوفَّرُ دواعيهم في بطنِ الأرضِ على أكثَر ممّا يستمسكُ به البناء من الأساساتِ خاصّةً، ولو كان البناءُ على جبلٍ، أو أرضٍ صُلْبةٍ، اسْتغنَوْا عنه[3]. ١١٩/ب

= بعدمِ الضرورةِ المُلْجئة إليها مُشْعِرٌ بنقيضِ ما حكاه عن المذهب، من أنَّ حكمَ الهواءِ إلى عنانِ السماءِ حكمُ البناءِ، فإنه لا ضرورةَ تُلْجىءُ إلى ذلك، فمُقتضىٰ ذلك الاقتصارُ على ما تُلجىءُ الضرورةُ إليه، والمُحَكَّمُ في ذلك العادةُ، فهذا موضعُ نظر.

(١) في المطبوع: حُفِرَ.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله حكايةُ أقوالٍ لا كلامَ فيه.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله من أنَّه لا تتوفَّرُ الدواعي في بطنِ الأرضِ على أكثرَ ممّا يستمسك به البناء من الأساساتِ ليس بصحيح؛ كيف وقد توفَّرَتْ عليه دواعي كثيرٍ من الناسِ كحفرِ الأرضِ للجُبوبِ والمصانعِ والآبارِ العميقة! هذه غَفلةٌ منه شديدة، والذي يقتضيه النظرُ الصحيحُ: أنَّ حُكْمَ ما تحتَ الأبنيةِ كحكمِ الأهويةِ، وممّا يدلُّ على ذلك أنَّ مَنْ أراد أن يحفرَ مطمورةً تحت مِلْكِ غيرِه يتوصَّلُ إليها من مِلْكِ نَفْسِه، يُمْنَعُ من ذلك بلا ريبٍ ولا خلاف، فلو كان ما تحتَ=

والشرعُ له قاعدة وهو: أنه إنّما يُمْلَكُ لأجلِ الحاجة، وما لا حاجةَ فيه لا يُشْرَعُ فيه المِلْكُ، فلذلك لم يُمْلَك ما تحتَ الأبنيةِ من تُخومِ الأرضِ بخلافِ الهواء إلى عَنانِ السماءِ[1]، فهذا هو الفرق، والمساجدُ والكعبةُ، لما كانت بيوتاً، كانت المقاصدُ فيها لمن يدخلُها متعلّقةً بهوائِها دون ما تحتَ بنائِها كالمملوكات.

فإن قلت: وردَ عن رسولِ الله ﷺ أنه قال: «مَنْ غَصب شِبْراً من أرضٍ طُوِّقَه من سَبع أَرضين»[2]. وهذا يدلُّ على مِلْكِ ما تحتَ ذلك الشِّبْرِ إلى الأرض السابعة.

قلتُ: تطويقُه ذلك إنّما كان عقوبةً، لا لأجلِ مِلكِ صاحبِ الشِّبْر إلى الأرضِ السابعةِ، ولا يلزَمُ من العقوبةِ بالشيء أن يكونَ مملوكاً لغيرِ الله عزّ وجلّ[3].

= الأبنيةِ ليس له حكْمُ الأبنيةِ، بل هو باقٍ على حُكْم قَبوله للإحياءِ، لما منع من ذلك والله أعلم.

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إذا كانت القاعدةُ الشرعية أَن لا يُمْلَكَ إلا ما فيه الحاجةُ، وأيُّ حاجةٍ في البلوغ إلى عَنانِ السماء؟ وإذا كانت القاعدةُ أنه يُمْلَكُ ممَّا فيه الحاجة، فما المانعُ من مِلْكِ ما تحتَ البناءِ لحفرِ بئرٍ يُعَمِّقُها حافرُها ما شاء؟ فما ذَكَرَ من سِرِّ الفرق لم يظهَرْ، وبقي سِرّاً كما كان، فالصحيحُ أنه لا فرقَ بين الأمرين، ومن الدليلِ على ذلك ما هو معلومٌ لا شكَّ فيه، من أنَّ مَنْ مَلَك موضِعاً له أن يبنيَ فيه، ويرفعَ فيه البناءَ ما شاء ما لم يضرَّ بغيرِه، وأنَّ له أن يحفرَ فيه ما شاءَ، ويُعمِّقَ ما شاءَ ما لم يضرَّ بغيره.

(٢) سبق تخريج الحديث.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لا شكَّ أنَّ في الحديثِ إشعاراً بمِلْكِ ما تحتَ الشِّبْرِ من الأرضين، من جهةِ أنَّ القاعدةَ أنَّ العقوبةَ تكونُ بقَدْرِ الجناية. وما قاله مِن أنه لا يلزَمُ من العقوبةِ بأن يكونَ مملوكاً لغير الله تعالى، لا يدفَعُ ذلك الإشعارَ، والله أعلم.

الفرق الثالث عشر والمئتان
بين قاعدةِ الأملاكِ الناشئةِ عن الإحياءِ
وبين قاعدةِ الأملاكِ الناشئةِ عن غيرِ الإحياء

اعلم أنَّ هذا الموضعَ مُشْكِلٌ على مذهبِنا في ظاهرِ الأمر، فإنَّ الإحياءَ عندنا إذا ذهبَ ذَهَبَ المِلْكُ، وكان لغيرِه أن يُحْيِيَه، ويصيرُ مَواتاً كما كان.

وقال سُحنونٌ والشافعيُّ رضي الله عنهما: لا يزولُ المِلْكُ بزوال الإحياءِ لوجوهٍ:

الأولُ: قولُه ﷺ: «مَنْ أحيا أرضاً مَيْتةً فهي له»[1]. فجعل ﷺ له المِلْكَ، والأصلُ عدمُ إبطالهِ واستصحابُه.

الثاني: قياسُ الإحياءِ على البيعِ والهِبَةِ وسائرِ أسبابِ التمليك.

الثالث: القياسُ على مَنْ تملَّك لُقَطةً، ثم ضاعت منه فإنَّ عَوْدَها إلى حالِ الالتقاطِ لا يُسْقِطُ مِلْكَ مُتَملِّكِها، وهذا مُساوٍ للمسألةِ في العَوْدِ للحالةِ السابقة[2].

والجوابُ عن الأول: أنَّ الحديثَ يدلُّ لنا، بسببِ أنَّ القاعدةَ: أنَّ ترتيبَ الحُكْمِ على الوصفِ يدلُّ على عِلِّيَّةِ ذلك الوصفِ لذلك الحُكمِ، وقد رُتِّبَ المِلْكُ على وصفِ الإحياءِ، فيكونُ الإحياءُ سَبَبَه وعِلَّتَه،

---

(١) سبق تخريج الحديث.

(٢) علَّق ابن الشاط على ما مضى من كلامِ القرافيِّ بقوله: ما قاله حكايةُ أقوالٍ، واحتجاجٌ ولا كلامَ في ذلك.

والحكمُ ينتفي لانتفاءِ/ عِلَّتهِ وَسَببه، فبطُل المِلْكُ بهذا الحديثِ لهاتَيْن القاعدتين[1]. ١٢٠/أ

سَلَّمْنا أنه لا يدلُّ لنا، غَيْرَ أنَّ قوله عليه السلام: «فهي له» لفظٌ يقتضي مُطلقَ المِلْك، فإنَّ لفظَ «له» ليس من صِيَغ العُمومِ، بل دالٌّ[2] على أصلِ ثُبوتِ المِلْك، ونحن حينئذٍ نقولُ بمُوجَبِهِ، فإنا نُثْبتُ مُطْلقَ المِلْكِ من الإحياء، وإنما يحصلُ مقصودُ الخَصم أن لو اقتضى الحديثُ المِلْكَ بوصفِ العُموم على وجهِ الدوام، وليس كذلك[3]، وعن الثاني: الفرقُ بأنَّ الإحياءَ سَببٌ فِعْليٌّ تُمْلَكُ به المُباحات من الأرض، وأسبابُ تملُّكِ المُباحاتِ الفِعلية ضعيفةٌ، لورودها على غيرِ مِلْكٍ سابقٍ[4]، وأسبابُ[5] المِلْكِ القوليةِ، لا يبطُلُ المِلْكُ ببُطلانِ أصواتِها وانقطاعِها،

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: أمّا القاعدتانِ فمُسلَّمتان وصحيحتان، ولكن لا يلزمُ ما قاله من بُطلانِ هذا الحكم، لأنَّ الإحياءَ قد ثبتَ، فترتَّب عليه مُسَبَّبُهُ، ولم يرتفع الإحياءُ، ولا يصحُّ ارتفاعُه، لأنَّ ذلك من بابِ ارتفاعِ الواقعِ، هو مُحال، وإنَّماه مغزاهُ أنَّ الإحياء لم يستمر، وذلك غيرُ لازمٍ في الأسبابِ كلِّها، فإنَّ المِلْكَ المرتَّبَ على الشراءِ أو على الإرث، أو على الهِبةِ لم تستمرَّ أسبابُه، فكان يلزمُ على قياسِ قولهِ متى غَفَل الإنسانُ عن تجديدِ شراءِ مُشتراه، أن يبطُلَ مِلْكُه عليه، وذلك باطلٌ قطعاً، فجوابُه هذا غيرُ صحيح.

(٢) في المطبوع: ذلك. وما في الأصل أوْلى بالصواب.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله مِن أنَّ الحديثَ لا يقتضي المِلْك بوصفِ الدوامِ صحيح، ولكن هنا قاعدةٌ شرعية، وهي أنَّ المِلْكَ يدومُ بعد ثُبوتِ سَبَبه إلَّا أن يلزَمَه ما يُناقضه.

(٤) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله دَعوىٰ يُقابَلُ بمِثْلِها بأن يُقالَ بأنَّ الأسبابَ القوليةَ هي الضعيفةُ لورودها على مِلْكٍ سابق، فيُعارَضُ المِلكان السابقُ واللاحقُ، وأما المملوكُ بالإحياءِ فلم يَسبقْه ما يُعارِضُه، فهو أقوى.

(٥) في المطبوع: بخلافِ أسباب الملك القولية.

لأنها تردُ على مملوكٍ غالباً، فلتأصُّلِ المِلْكِ قبلَها، قَوِيَتْ إفادتُها للمِلْكِ لاجتماعِ إفادتها مع إفادةِ ما قبلها، وكذلك إذا ورد البيعُ على الإحياءِ، لم ينتَقِض المِلْكُ بعد ذلك لتظافرِ[1] الأسباب، فلهذا المعنى قُلنا: إذا تُمُلِّكَ الصيدُ بالاصطيادِ ثم توحَّش، بطل المِلْكُ فيه، والسمكُ إذا انفلتَ في النهرِ يبطلُ مِلْكُه، والماءُ إذا حِيزَ ثم اختلط بالنهر، أو والطيرُ والنَّحلُ أبْينُ[2] من ذلك كله إذا انفلت، وتوحَّش، بطل المِلْكُ فيه نظراً لهذه العلة[3].

فإن قُلْتَ: الإقطاعُ سببٌ قوليٌّ واردٌ على مملوكٍ للمسلمين، ومع ذلك لا يُمْلَكُ بَيْعُه.

قلتُ: هذا سؤالُ عكسٍ، لأنَّا ادَّعَينا قصورُ الإحياءِ وأنتم أبديتم حُكْمَ القُصورِ بدون الإحياء، وإبداءُ الحُكمِ بدون سببٍ أو عِلَّةٍ عكسٌ، وهو عكسُ النقيضِ وهو إبداءُ العِلّةِ بدون حُكمها[4].

فإن قُلْتَ: فإذا أَحيا في الإقطاعِ لا يبطُل مِلْكُه ببُطلان إحيائه؟

قلتُ: ذلك لسببٍ غيرِ الإحياء، وهو أنَّ الإقطاعَ حُكمٌ من أحكامِ الأئمةِ لا يُنْقَض، وتُصانُ أحكامُ الأئمَّةِ عن النقضِ[5].

وعن الثالثِ: أنَّ تَملُّكَ الملتقطِ وردَ على ما تقدَّم فيه المِلْكُ وتقرَّر، فكان تأثيرُ السببِ فيه أَقوى لمّا تقدَّم، ويؤكِّدُه أنَّ الأسبابَ القوليةَ

---

(١) في المطبوع: لتظاهر.

(٢) في الأصل: البَرِّيّ، ولعلَّ الصوابَ ما في المطبوع.

(٣) علق عليه ابن الشاط بقوله: كلُّ ذلك دعوى، وهو عينُ المذهبِ أو مُرتَّبةٌ عليه، وقد سبق جوابه.

(٤) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إذا كان سؤالَ عكسٍ، فلمَ لا يكون وارداً وقادحاً؟

(٥) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: جوابُه هنا صحيح.

ونحوَها ترفعُ مِلْكَ الغيرِ كالبيعِ ونحوِه، فهي في غايةِ القوة، وأما الفعلُ بمُجرَّدِه، فليس له قُوَّةُ رفع مِلْكِ الغير، بل يبطلُ ذلك الفعلُ، كمن بنىٰ في مِلْكِ غيرِه، فلذلك/ ذهب أثرُه بذهابهِ، وهذا فقهٌ حَسَنٌ على القواعدِ فليُتأمَّلْ[1]، ومذهبُ الشافعيِّ رضي الله عنه في بادىء الرأي أَقوى وأظهَر، وبهٰذه المباحثِ ظهر الفرقُ بين القاعدتَيْن من جهةِ القوةِ والضعفِ كما تقدَّم بَسْطُه وتقريرُه[2].

١٢٠/ب

* * *

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: جوابُه هنا مبنيٌّ على دعواه قُوَّةَ الأسبابِ القولية، فجوابُه ما سبق.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قد تبيَّن أنَّ مذهبَ الشافعيِّ أقوى على الإطلاق، والله تعالى أعلم.

الفرقُ الرابع عشر والمئتان
بين قاعدةِ الكذبِ، وقاعدةِ الوعدِ
وما يجبُ الوفاءُ به منه وما لا يجب

قال الله سبحانه وتعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفۡعَلُونَ ۝٢ كَبُرَ مَقۡتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُواْ مَا لَا تَفۡعَلُونَ﴾ [الصف: ٢-٣] والوعدُ إذا أُخْلِفَ قولٌ لم يُفْعَل، فيلزَمُ أن يكونَ كذِباً مُحَرَّماً، وأن يحرُمَ إخلافُ الوعدِ مُطلقاً، وقال عليه السلام: «مِن علامة المنافقِ ثلاثٌ: إذا اؤتمن خان، وإذا حَدَّثَ كَذَب، وإذا وعدَ أَخلفَ»[١]. فذِكْرُه في سياقِ الذمِّ دليلٌ على التحريم، ويُرْوىٰ عن رسولِ الله ﷺ أنه قال: «وَأْيُ المؤمنِ واجب»[٢] أي: وَعْدُه واجبُ الوفاءُ به[٣].

---

(١) هذا لفظُ مسلم (٥٩) (١٠٨)، وأخرجه البخاري (٣٣)، ومسلم (٥٩) (١٠٧) من حديث أبي هريرة بلفظ: «آيةُ المنافق ثلاث».

(٢) أخرجه أبو داود في «المراسيل» (٥٢٣) من حديث زيد بن أسلم أنَّ رسولَ الله ﷺ قال: «وَأْيُ المؤمن حقٌّ واجب» ورجالُ إسناده ثقات.

وأخرج ابن أبي الدنيا في «الصمت» (٤٥٤) مرسلاً من حديث ابن لهيعة قال: قال رسول الله ﷺ: «الوأيُ - يعني الوعدَ - مِثْلُ الدَّيْنِ أو أفضَلُ»، وعزاه الحافظ العراقي في «تخريج أحاديث الإحياء» ٣/ ١٤١ للديلمي في «مسند الفردوس» من حديث عليّ رضي الله عنه بسندٍ ضعيف.

(٣) علَّق ابن الشاط على ما مضى من كلامِ القرافيِّ بقوله: ما قاله صحيحٌ ولا كلامَ فيه.

وفي «الموطأ»[1]: قال رجلٌ لرسولِ الله ﷺ: أَكْذِبُ لامرأتي؟ فقال: «لا خَيْرَ في الكَذِب» فقال: يا رسول الله، أفأَعِدُها، وأقولُ لها؟ فقال عليه السلام: «لا جُناحَ عليك»، فمنعَه من الكذب المتعلِّق بالمستقبل، فإنَّ رِضا النساءِ إنما يحصل به[2]، ونَفىٰ الجُناحَ عن الوعدِ وهو يدلُّ على أمرين:

أحدُهما: إن إخلافَ الوعدِ لا يُسمّىٰ كَذِباً لجَعْلِه قسيمَ الكذِب[3].

وثانيهما: أنَّ إخلافَ الوعدِ لا حرجَ فيه[4]، ولو كان المقصدُ الوعدَ

---

(١) «الموطأ» ٢/ ٧٥٥. قال ابن عبد البرِّ في «التمهيد» ١٦/ ٢٤٧: هذا الحديثُ لا أحفظُه بهذا اللفظ عن النبيِّ ﷺ مُسْنداً. ثم ذكره بإسناده مرسلاً من حديث عطاء ابن يسار.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله مِن أنه منعه من الكذبِ المتعلِّقِ بالمستقبل غيرُ مُسَلَّم، وهي دَعوى لم يأتِ عليها بحُجة، ولعله أراد بالكذبِ لها أن يخبرَها عن فِعْلهِ مع غيرِها من النساءِ بما لم يفعَله، أو من غيرِ ذلك مما يكون فيه تغييظُها بزوجتهِ، فلم يتعيَّن أنَّ المرادَ ما ذكره، كيف وأن ما ذكره هو عينُ الوعد! فإنه لا بُدَّ أن يكونَ ما يُخبرُها عن وقوعهِ في المستقبلِ مُتعلِّقاً بها، وإلا فلا حاجةَ لها هي فيما يتعلَّقُ بغيرها. وما معنى الحديثِ عندي إلا أنه ﷺ منعه من أن يخبرَها بخبرٍ كذبٍ يقتضي تغييظَها به، وسَوَّغَ له الوعدَ لأنه لا يتعيَّنُ فيه الإخلافُ، لاحتمالِ الوفاءِ به، سواءٌ كان عازِماً عند الوعدِ على الوفاء، أو على الإخلافِ، أو مُضْرِباً عنهما، ويتخرَّجُ ذلك في قَسَم العَزْمِ على الإخلافِ على الرأي الصحيحِ المنصورِ عندي من أن العَزْمَ على المعصيةِ لا مؤاخذةَ به. إذ مُعْظمُ دَلائلِ الشريعة يقتضي المَنْعَ من الإخلافِ، والله أعلم.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قد تبيَّن أنه لم يجعلْه قسيمَ الكذبِ من حيثُ هو كذبٌ، وإنما جعله قسيمَ الخبرِ عن غيرِ المستقبلِ الذي هو كذبٌ، فكان قسيمَه من جهةِ كونهِ مُسْتقبلاً، وذلك غيرُ مُستقبلٍ، أو من جهةِ كونهِ قد تعيَّنَ أنه كذبٌ، والوعدُ لا يتعيَّن كونه كذباً.

(٤) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: بل فيه الحرجُ بمُقتضى ظواهرِ الشرع إلّا حيث يتعذَّرُ الوفاء.

الذي يَفي به، لما احتاج للسؤال عنه، ولَمَا ذكره مقروناً بالكذب[1]، ولكنْ قَصْدُه إصلاحُ حالِ امرأتهِ بما لا يفعلُه، فتخيَّلَ الحرجَ، في ذلك، فاستأذن عليه[2]. وفي «أبي داود»[3]: قال عليه السلام: «إذا وعدَ أحدُكم أَخاه ومِن نِيَّتهِ أن يَفِيَ، فلم يَفِ، فلا شيءَ عليه». فهٰذه الأدلّةُ تقتضي عدمَ الوفاءِ بالوعد، وأنَّ ذلك مُباح، والكذبُ ليس بمباحٍ، فلا يكونُ الوعدُ يدخُلُه الكذبُ، عَكْسَ الأدِلّة الأولى[4].

واعلم أنّـا إذا فسَّرْنا الكذبَ بالخبرِ الذي لا يُطابقُ، لزِمَ دخولُ الكذبِ في الوعدِ بالضرورة[5]، مع أنَّ ظاهرَ الحديثِ يأباه، وكذلك عدمُ

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لم يقصِد الوعدَ الذي يَفي فيه على التعيين، ومن أين له العلمُ بذلك؟، وإنما قصد الوعدَ على الإطلاق، وسأل عنه، لأنَّ الاحتمالَ في عدمِ الوفاءِ اضطراراً أو اختياراً قائم، ورفع النبيُّ ﷺ عنه الجُناحَ لاحتمالِ الوفاءِ، ثم إنَّه إن وَفّىٰ فلا جُناحَ، وإن لم يفِ مُضطراً فكذلك، وإن لم يَفِ مختاراً فالظواهرُ المتظاهرةُ قاضيةٌ بالحرَج، والله أعلم.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله غيرُ صحيحٍ، ومن أين يعلمُ أنه لا يفعلُه؟ وعلى أن يكونَ في حالِ الوعدِ غيرَ متمكّنٍ ممّا وعدَ به، من أين يعلمُ عدمَ تمكُّنهِ منه في المستقبل؟ وإذا تعذَّرَ عِلْمُه بذلك تعيَّنَ أن يكونَ سؤالُه لاحتمالِ عدمِ الوفاء، أو العزمِ على عدمِ الوفاءِ، فسوَّغ له ﷺ ذلك، لأنَّ عدمَ الوفاءِ لا يتعيَّن، أو لأنَّ العزم على عدمِ الوفاء على تقديرِ أنَّ عدمَ الوفاءَ معصيةٌ، ليس بمعصية.

(٣) «سنن أبي داود» (٤٩٩٥)، وأخرجه الترمذي (٢٦٣٣) من حديث زيد بن أرقم، وقال: هذا حديثٌ غريبٌ، وليس إسناده بالقويِّ، عليُّ بن عبد الأعلى ثقة، وأبو النعمان مجهول، وأبو وقّاصٍ مجهول.

(٤) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: تُحملُ هذه على أنه لم يفِ مضطرّاً جمعاً بين الأدلة مع بُعْدِ تأويل تلك الأدلة، وقُرْبِ تأويلِ هذه.

(٥) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك صحيح.

التأثيمِ(١)، فمِن الفقهاءِ من قال: الكذبُ يختصُّ بالماضي والحاضر، والوعدُ إنما يتعلَّق بالمستقبلِ، فَلا يدخلُه الكذب، وسيأتي الجوابُ عن الآية ونحوِها إن شاء الله تعالى(٢).

ومنهم مَن يقول: لم يتعيَّن عدمُ/ المطابقةِ في المستقبلِ، بسببِ أنَّ المستقبلَ زمانٌ يقبلُ الوجودَ والعدمَ، ولم يقَعْ فيه بَعْدُ وجودٌ ولا عَدَمٌ، فلا يوصَفُ الخبرُ عند الإطلاقِ بعدمِ المطابقةِ، ولا بالمطابقة، لأنه لم يقَعْ بعدُ ما يقتضي أحدَهما، وحيث قلنا: الصدقُ القولُ المطابقُ، والكذبُ القولُ الذي ليس بمطابقٍ، ظاهرٌ في وقوعِ وصفِ المطابقةِ أو عدمِها بالفعلِ، وذلك مختصٌّ بالحالِ والماضي، وأما المستقبلُ فليس فيه إلا قَبولُ المطابقةِ وعَدَمُها(٣)، ونحن متى حددْنا بوصفٍ، نَحْوُ قولِنا في الإنسان: الحيوانُ الناطقُ أو نحوُه، إنما نريدُ الحياةَ والنطقَ بالفعلِ لا بالقوَّة، وإلا لكان الجمادُ والنباتُ كلُّه إنساناً، لأنه قابلٌ للحياةِ والنطقِ، وهٰذا التعليلُ يؤَيِّدُ القولَ الأول(٤). ١٢١/أ

---

(١) قال ابن الشاط: يلزمُ تأويلُ ذلك.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قولُهم ذلك دعوى يكذِّبُها دخولُ عدمِ المطابقةِ في الوعدِ، وفي كلٍّ مستقبل سواء.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: هؤلاء الذين قالوا هذا القول لم يخالفوا الأُوَلَ في كونِ الكذبِ لا يدخُلُ الوعدَ، ولكنهم عَيَّنوا السبب في ذلك وبَسطوه، ومساقُ المؤلفِ لقولِ هٰؤلاء مفصولاً عن قولِ أولئك يُشْعِرُ باعتقادِه أنه قولٌ غيرُ الأولِ، وليس كذلك، بل هو القولُ الأولُ بعَيْنِه.

(٤) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله هذا القائلُ في حَدِّ الإنسانِ مُشْعِرٌ بجهله بالحدود، وقَصْدِ أربابِها، فإنهم لا يريدون حصولَ الوصفِ بالفعل، فإنَّ الطفلَ الرضيعَ عندهم إنسانٌ مع أنَّ النطقَ الذي هو العقلُ مفقودٌ فيه بالفعل، وما قاله هذا القائلُ حيث قال: وإلا لكان الجمادُ والنباتُ كلُّه إنساناً لأنه قابلٌ للحياةِ، مُشْعِرٌ =

ومنهم من يقول: الكلُّ يدخلُه الكذب، وإنما سُومحَ في الوعدِ تكثيراً للعِدَةِ بالمعروفِ، فعلى هذا القول، لا فرقَ بين الكذبِ والوعد، والأولُ هو الذي ظهر لي، لعدمِ تعيُّنِ المطابقةِ وعدمِها اللَّذَيْن هما ضابطا الصدقِ والكذب، وعلى ذلك يقعُ الفرقُ بينه وبين الكذب وبين الصدق، فلا يوصَفُ بواحدٍ منهما، ويختصُّ بالماضي والحاضر[1].

فإن قُلتَ: يلزمُ ذلك في وعدِ الشرائع ووعيدِها، فلا يوصفان بواحدٍ منهما، وليس كذلك، لقوله تعالى: ﴿ وَعَدَكُمْ وَعْدَ ٱلْحَقِّ ﴾[2] [إبراهيم: ٢٢] و﴿ وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ ٱللَّهُ وَعْدَهُۥٓ ﴾[3] [آل عمران: ١٥٢] ﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى صَدَقَنَا وَعْدَهُۥ وَأَوْرَثَنَا ٱلْأَرْضَ نَتَبَوَّأُ مِنَ ٱلْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَآءُ ﴾ [الزمر: ٧٤] ﴿ فَهَلْ وَجَدتُّم مَّا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا ﴾ [الأعراف: ٤٤] إلى غير ذلك من النصوصِ الدالةِ على دخولِ الصدقِ في وَعْدِ الله تعالى ووعيدِه، والأصلُ في الاستعمالِ الحقيقة.

= بجهلهِ بمذهبِ أربابِ الحدود، وهم الفلاسفةُ في الحقائق، وأنها مختلفةٌ بصفاتِها الذاتية، فلا تقبلُ حقيقةٌ منها صفةَ الأخرى، فالحيوانُ لا يقبلُ أن يكون جماداً، والجمادُ لا يقبلُ أن يكون حيواناً، وما قاله من أن هذا التعليلَ يؤيِّدُ القولَ الأول يشعرُ باعتقادِهِ أنهما قولان، وليس الأمرُ كذلك.

قلت: وإذا كان الأمرُ في الحدودِ لا يستلزمُ أن تكونَ الأوصافُ فيها بالفعلِ، بطل كلُّ ما قاله هؤلاء من أنَّ الوعدَ لا يدخلُه الكذبُ، لأنه مستقبل، وصحَّ قولُ من يقول يدخلُه، بمعنى أنه قابلٌ لذلك، وهذا هو القولُ الذي لا يصحُّ سواه، والله أعلم.

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: الصحيحُ نقيضُ مختاره، وأنه لا فَرْقَ هنا، والله أعلم.

(٢) في الأصل: وعد الصِّدْق.

(٣) في الأصل: وصدق الله وعده.

قلتُ: اللهُ تعالى يخبرُ عن معلومٍ، وكلُّ ما تعلَّقَ به العلمُ تجبُ مطابقتُه، بخلاف واحدٍ من البشرِ، إنَّما ألزمَ نفسه أن يفعلَ مع تجويزِ أن يقعَ ذلك منه، وأن لا يقعَ، فلا تكونُ المطابقةُ وعَدَمُها معلومَيْن، ولا واقِعَيْن، فانتفيا بالكُلِّيةِ وقْتَ الإِخبار[١].

واعلم أنَّ الفقهاءَ اختلفوا في الوعدِ: هل يجبُ الوفاءُ به شَرْعاً أَمْ لا؟ قال مالكٌ: إذا سألك أن تهبَ له ديناراً، فقلتَ: نعم، ثم بَدا لك، لا يلزَمُك[٢]، ولو كان افتراقُ الغُرَماءِ عن وَعْدٍ وإشهادٍ/ لأَجْلهِ، لزِمَك لإِبطالِكَ مَغْرَماً بالتأخير. ١٢١/ب

قال سُحنون: الذي يلزَمُ من الوعدِ قولهُ: اهدمْ دارَك، وأنا أُسْلِفُك ما تبني به، أو اخرج إلى الحج وأنا أُسلفُك، أو اشترِ سلعةً، أو تزوَّج امرأةً وأنا أُسْلِفُك، لأنك أدخلْتَه بوعدِك في ذلك، أما مُجرَّدُ الوعدِ، فلا يلزَمُ الوفاء به، بل الوفاءُ به من مكارمِ الأخلاق.

وقال أصبَغُ: يُقْضى عليك به، تزوَّج الموعودُ أمْ لا، وكذا: أسْلِفْني لأَشْتَري سلعةَ كذا، لزِمك، تسبَّب في ذلك أمْ لا، والذي لا يلزمُ من أن تَعِدَه من غيرِ ذكرِ سَببٍ، فيقول لك: أسْلِفني كذا، فتقول: نعم، بذلك قضىٰ عمرُ بن عبد العزيز.

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: السؤالُ واردٌ لازم، والجوابُ ساقطٌ من حيث إنَّ الحقائقَ لا تتغيَّر بحسبِ الأحوالِ المُخْبَرِ بها عنها، ولا بحسبِ حالٍ دون حال، فالخبرُ القابلُ للصدقِ أو الكذبِ قابلٌ لهما، والخبرُ القابلُ لأحدِهما دون الآخر كذلك، والله تعالى أعلم.

(٢) انظر «الجامع لأحكام القرآن» ١١/ ١١٦ للقرطبي.

وإن وعَدْتَ غريمَك بتأخيرِ الدَّيْنِ، لزِمَك، لأنه إسقاطٌ لازمٌ للحقِّ، سواءٌ قلتَ له: أؤخِّرك، أو أخَّرْتُك، وإذا أسلَفْتَه، فعليك تأخيرُه مدَّةَ تصلحُ لذلك، وحينئذٍ نقول: وَجْهُ الجمعِ بين الأدلةِ المتقدِّمة التي يقتضي بعضُها الوفاءَ به، وبعضُها عدمَ الوفاءِ به، أنه إن أدخَله في سببٍ مُلْزِمٍ بوَعْدِه، لزم، كما قال مالكٌ وابنُ القاسم وسُحنون، أو وعده مقروناً بذكر السبب، كما قاله أَصْبَغُ، لتأكُّدِ العَزْمِ على الدفعِ حينئذٍ، ويُحْمَلُ عدمُ اللزومِ على خلافِ ذلك، مع أنه قد قيلَ في الآيةِ: إنَّها نزلَتْ في قومٍ كانوا يقولون: جاهَدْنا وما جاهدوا، وفعَلْنا أنواعاً من الخيراتِ وما فعلوها[1]، ولا شكَّ أنَّ هذا مُحَرَّمٌ، لأنه كذِبٌ، ولأنه تسميعٌ بطاعةِ الله تعالى، وكلاهما حرامٌ إجماعاً ومعصيةٌ اتفاقاً.

وأما ذِكْرُ الإخلافِ في صفةِ المنافق، فمعناه أنه سَجِيَّةٌ له، ومُقْتضىٰ حالهِ الإخلافُ، ومِثْلُ هٰذه السَّجيَّةِ يحسُنُ الذمُّ بها كما يقال: سَجِيَّتُه تقتضي البُخْلَ والمنعَ، فمن كانت صِفاتُه تحثُّ على الخيرِ مُدِحَ، أو تحثُّ على الشرِّ ذُمَّ شَرعاً وعُرفاً.

واعلم أنه لا بُدَّ في هٰذا الفرقِ من مخالفةِ بعضِ الظواهر إنْ جعلنا الوعدَ يدخلُه الكذبُ، بطلَ لقولهِ عليه السلام للسائل لمّا قال له: أأكذبُ لامرأتي؟ قال: «لا خير في الكذب» وأباح له الوعدَ، وهو ظاهرٌ في أنه ليس بكذبٍ، ولا يدخلُه الكذبُ، ولأن الكذبَ حرامٌ إجماعاً، فيلزَمُ

---

(١) ذكره ابن كثير في «التفسير» ٨/١٠٦ من غيرِ عزوٍ لأحد. ونقل عن الجمهور أنَّ الآيةَ نزلت حين تمنَّوْا فرضيّة الجهادِ عليهم، فلمّا فُرِضَ عليهم نكل عنه بعضُهم. وفي الآية قولٌ آخر ذكره الواحدي في «أسباب النزول»: ٤٩٢.

معصيتُه[1]، فيجبُ الوفاء به نفياً للمعصية وليس كذلك، وإن قُلنا: إنَّ الكذِبَ لا يدخلُه، وردَ علينا ظواهرُ وَعْدِ الله ووعيدِه، فلا بُدَّ من الجَمعِ بينهما، وما ذكرتُه/ أقربُ الطرقِ في ذلك[2]. ١٢٢/أ

* * *

(١) في الأصل: تعقيبُه، وهو تصحيف.
(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: الصحيحُ عندي القولُ بلزومِ الوفاءِ بالوعدِ مُطلقاً، فيتعيَّنُ تأويلُ ما يناقِضُ ذلك، ويُجْمَعُ بين الأدلةِ على خلافِ الوجهِ الذي اختاره المؤلِّف والله تعالى أعلم، وما قاله بعد هذا في الفروقِ التسعةِ صحيحٌ، أو نَقْلٌ وترجيح.

الفرقُ الخامسُ عشر والمئتان
بين قاعدةِ ما يقبلُ القِسمة، وقاعدةِ ما لا يقبلُها

الذي يقبلُ القِسمةَ ما عَرِيَ عن أربعة أشياء:

الغَرَر كمشروعيةِ القُرْعةِ في المختلفات، فإنَّ الغَرَر يعظم.

الثاني: الرِّبا كقِسْمةِ الثمارِ بشرطِ التأخيرِ إلى الطِّيبِ بما يدخلُه من بيعِ الطعامِ بالطعامِ غيرِ معلومِ التماثلِ، لأنَّ القسمةَ بيعٌ، فإنّ تباينَ الجنس الواحدِ بالجَوْدة والرداءة، ففي جوازِهِ بالقُرعة قولان حكاهما اللخمي.

الثالث: إضاعةُ المال كالياقوتة.

الرابع: لحقِّ آدميٍّ كقَسْمِ الدار اللطيفةِ والحمَّام والخشبةِ والثوبِ والمِصراعين؛ ولذلك يجوزُ هذا القَسْمُ بالتراضي، لأنَّ للآدميِّ إسقاطَ حَقِّه، بخلافِ حقِّ الله تعالى في إضاعةِ المال وغيرِه، ومنع أبو حنيفة والشافعيُّ وأحمدُ بن حنبل قَسْمَ ما فيه ضررٌ، أو تغييرُ نَوْع المقسوم، ومنع أبو حنيفة قَسْمَ الرقيق، وأجازه الشافعيُّ. احتجَّ أبو حنيفةَ بأنَّ منافعَه مختلفةٌ بالعقلِ والشجاعةِ وغيرِهما، فلا يمكنُ فيه التعديلُ، وجوابُه: لو امتنع تعديلُه لامتنعَ بَيْعُه وتقويمُه، لأنهما مبنيان على معرفةِ القَسْم، وليس كذلك.

وقال أبو حنيفةَ والشافعيُّ وابنُ حنبلٍ: لا يجوزُ أن يُجْمَعَ بين دارَيْن في القَسْمِ، وإن تقاربتا، لأنَّ الشُّفْعَةَ تكونُ في إحداهما دون الأخرى، فكذلك تكون القسمةُ، ولأنَّ الجَمْعَ بينهما يُفْضي إلى كثرةِ الغَرر، لأنَّ كلَّ واحدٍ منهما يزولُ مِلْكُه عن كُلِّ واحدةٍ من الدارَيْن بغيرِ رضاه.

والجوابُ عن الأول: أنَّ الشركةَ إذا عَمَّت فيهما والبيعَ، عَمَّت الشفعةُ، فنقيسُ القَسْمَ على الشفعةِ، فينقلبُ الدليلُ عليكم، ولأن استقلالَ كلٍّ واحدٍ منهما بإحداهما أتمُّ في الانتفاعِ من الانتفاعِ ببعض دارٍ.

وعن الثاني: المعارضةُ والنَّقْضُ بالاختلافِ في الدارِ الواحدةِ، بل هٰهُنا أوْلى، لأنا إنما نجمعُ المتقاربَ، وهنالك نجمَعُ المُخْتلف جدّاً[1].

* * *

(١) انظر «الذخيرة» ٧/ ٢١٢.

الفرق السادس عشر والمئتان
بين قاعدةِ ما يجوزُ التوكيلُ فيه
وبين قاعدةِ ما لا يجوزُ التوكيلُ فيه

اعلم أن الأفعالَ قسمان: منها ما لا تحصلُ مصلحتُه إلا للمباشر، فلا يجوزُ التوكيلُ فيها، لفواتِ المصلحةِ بالتوكيلِ/ كالعبادةِ، فإنَّ مصلحتَها الخضوعُ وإظهارُ العبوديةِ لله تعالى، فلا يلزمُ من خضوعِ الوكيلِ خضوعُ الموكِّلِ، فتفوتُ المصلحةُ، ومصلحةُ الوَطْءِ الإعفافُ وتحصيلُ ولدٍ يُنْسَبُ إليه، وذلك لا يحصلُ للموكِّلِ، بخلافِ عقدِ النكاحِ، لأنَّ مقصودَهُ تحقيقُ سببِ الإباحةِ، وهو يتحقَّقُ من الوكيل، ومقصودُ الأَيْمانِ كُلِّها واللعانِ، إظهارُ الصدقِ فيما ادُّعِيَ، وحَلِفُ زيدٍ ليس دليلاً على صِدْقِ عمرو، وكذلك الشهاداتُ مقصودُها الوثوقُ بعدالةِ المتحمِّل، وذلك فائتٌ إذا أدّى غيرُه، ومقصودُ المعاصي إعدامُها، فلا يُشْرَعُ التوكيلُ فيها، لأنَّ شَرْعَ[1] التوكيلِ فيها فرعُ تقريرِها شرعاً، فضابطُ الفرقِ أنَّ مقصودَ الفعلِ متى كان يحصلُ من الوكيلِ كما يحصلُ من الموكِّل، وهو مما يجوزُ الإقدامُ عليه، جازت الوكالةُ فيه، وإلا فلا.

١٢٢/ب

❋ ❋ ❋

(١) في المطبوع: شروع.

الفرق السابع عشر والمئتان

بين قاعدة ما يوجبُ الضمانَ، وبين قاعدةِ ما لا يوجبُه

أسباب الضمانِ ثلاثةٌ، فمتى وُجِدَ واحدٌ منها وجبَ الضمان، ومتى لم يُوجَد واحدٌ منها لم يجب الضمان.

أحدها: التفويتُ مباشرةً كإحراقِ الثوب، وقَتْلِ الحيوانِ، وأَكْلِ الطعام، ونحوِ ذلك.

وثانيها: التسبُّبُ للإتلافِ، كحَفْرِ بئرٍ في موضعٍ لم يُؤْذَن فيه، ووضعِ السُّمومِ في الأطعمة، ووقودِ النار بقُرْبِ الزرعِ أو الأَنْدَرِ[1]، ونحوِ ذلك مما شأنُه في العادةِ أن يُفْضِيَ غالباً للإتلاف.

وثالثُها: وَضْعُ اليدِ غيرِ المؤتمنةِ، فيندرجُ في غير المؤتمنة يدُ الغاصب، والبائعُ يضمَنُ المبيعَ الذي يتعلَّقُ به حَقُّ توفيةٍ قبلَ القبضِ، فإنَّ ضمان المبيعِ الذي هذا شأنُه منه، لأنَّ يدَه غيرُ مؤتمنةٍ، ويدُ المتعدي بالدابةِ في الإجارة ونحوِها، ويخرجُ بهذا القيدِ يدُ المُودعِ، وعاملُ القراضِ، ويدُ المُساقي ونحوُهم، فإنهم أُمناءُ، فلا يضمنون.

وقولُنا: اليدُ غيرُ المؤتمنةِ خيرٌ من قولِ مَنْ قال: اليدُ العادِيَةُ، لأنها لا تعمُّ هٰذه الصُّوَرَ المتقدمةَ، وإنما يندرجُ فيه الغاصبُ، ونحوُه. وحَدُّ السببِ ما يقالُ فيه عادةً: حصل الهلاكُ به من غيرِ توسُّط، والتسبُّبُ ما يحصلُ الهلاكُ عنده بعلّةٍ أُخرى إذا كان السببُ هو المُقْتضي لوقوعِ الفعلِ بتلك العلّةِ، كحفرِ البئرِ في محلٍّ عدواناً، فيتردَّى فيها بهيمةٌ/ أو غيرُها، ١٢٣/أ

---

(١) وهو البَيْدَر.

فإنْ أرداها غيرُ الحافرِ، فالضمانُ عليه دونَ الحافرِ تقديماً للمباشرِ على المتسبِّب.

ويضمَنُ المُكْرَهُ على إتلافِ المال، لأنَّ الإكراهَ سببٌ، وفاتحُ القفصِ بغيرِ إذن ربِّه، فيطيرُ ما فيه حتى لا يقدرَ عليه، والذي يحُلُّ دابةً من رِباطها، أو عبداً مقيَّداً خوفَ الهرب، فيهربُ، لأنه متسبِّبٌ، سواءٌ كان الطيرانُ أو الهربُ عقيبَ الفتحِ والحلِّ أَمْ لا، وكذلك السارقُ يتركُ البابَ مفتوحاً، وما في الدار أحد.

وقال الشافعي: إن طار الحيوانُ عَقيبَ الفتحِ ضَمِن، وإلَّا فلا، لأنَّ الحيوانَ طار حينئذٍ بإرادتهِ لا بالفتح.

وقال أبو حنيفة رحمه الله: لا يضمَنُ إلا في الزِّقِّ إذا حلَّه، فيتبدَّد ما فيه.

لنا: أنَّ هٰذه الأمورَ سببُ الإتلافِ عادةً، فتوجبُ الضمان كسائرِ صُورِ التسبُّبِ المُجْمَعِ عليها، ولقولهِ تعالى: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة:١٩٤] سقط خصوصُ التسبُّب بَقِيَ الغُرْمُ، وبالقياسِ على ما إذا فتح مَراحَه فخرجت ماشيتُه، فأفسدت الزرعَ، فإنه يضمَنُه.

احتجّوا بأنه إذا اجتمعَ التسبُّبُ والمباشرةُ، اعتُبرت المباشرةُ دونه، والطيرُ مباشرٌ باختيارِه لحركة نفسه، كمن حفر بئراً عُدواناً، فأردىٰ فيها غيرُه إنساناً، فإنَّ المُرْدِي يضمَنُ دون الأول، والحيوانُ قصدُه مُعتبرٌ بدليلِ جوارحِ الصيد إنْ أمسكَت لأنفُسِها لا يؤكَلُ الصيدُ، أو للصائد أُكِل.

والجوابُ: لا نسلِّمُ أنَّ الطائرَ كان مُختاراً للطيرانِ، ولعلَّه كان مُختاراً للإقامةِ لانتظارِ العَلف، أو خوفَ الجوارحِ الكواسرِ، وإنما طار

خوفاً من الفاتحِ، وإذا احتمل واحتمل، والتسبُّبُ معلومٌ. فيُضافُ الضمانُ إليه، كحافرِ البئرِ يقعُ فيها حيوانٌ مع إمكانِ اختيارِه لنزولِها لفزعٍ خَلْفه أو غيرِ ذلك، ولا نُسلِّمُ أنَّ الصيدَ لا يُؤكَلُ إذا أكلَ منه الجارحُ. سلَّمناه، لكنَّ الضمانَ متعلِّقٌ بالسببِ الذي توصَّلَ به الطائرُ لمقصدِه، كمن أرسل بازِياً على طائرِ غيرِه، فقتله البازيُّ باختيارِه، فإنَّ المُرْسلَ يضمَنُ، وهذه المسألةُ تقتضي اختيارَ الحيوان، ولا نسَلِّم أنَّ الفتحَ سببٌ مجرَّدٌ، بل هو في معنى المباشرة، لما في طبعِ الطائرِ من النفورِ من الآدمي.

وأما إلقاءُ غيرِ الحافرِ للبئرِ إنساناً، أو إلقاؤه هو نفسَه في البئر، فالفرقُ أنَّ قصدَ/ الطائرِ ونحوِه ضعيف، لقوله ﷺ: «جُرْحُ العَجْماء جُبار»[1] والآدميُّ يضمَنُ، قَصَدَ أو لم يقصِد، فهذا هو تقريرُ قاعدةِ ما يوجبُ الضمانَ، وقاعدةِ ما لا يوجبُه. ١٢٣/ب

وههنا مسألتان.

المسألةُ الأولى: إذا قُلنا بالضمانِ، فالضمانُ على الغاصبِ يومَ الغصبِ دون ما بعدَه، وعند الشافعيِّ تُعتَبرُ الأحوالُ كلُّها، فيُضَمِّنُه أَعلى

---

(١) أخرجه البخاري (٦٩١٢)، ومسلم (١٧١٠) من حديث أبي هريرة بلفظ: «العجماءُ جُرْحُها جبار» وفسَّره القاضي عياض في «إكمال المُعْلم» ٥/ ٥٥٢ بقوله: العجماء: ما لا ينطقُ من الحيوان، وهو ما لا يعقلُ من البهائم. وجَرْحُها: جنايتُها كانت جرحاً أو غيره من إتلافِ نفسٍ أو مال، فعبَّر بالجَرْح عمَّا عداه. . .، ولا خلافَ بين العلماء في جناياتِ البهائمِ نهاراً أنَّها هَدرٌ إذا لم يكن لها سائقٌ ولا راكب، واختلفوا إذا كان معها أحدُهما، فجمهورهم أنَّهم ضامنون لِما جنت الدابة من أجْلِهم.
و«الجُبارُ»: الهَدْرُ.

القِيمِ. وتظهَرُ فائدةُ الخلافِ إذا غصبَها ضعيفةً مُشَوَّهةً مَعيبةً بأنواعٍ من العيوبِ، فزالت تلك العيوبُ عنده، فعِندنا القيمةُ الأُولى، وعنده الثانيةُ لأنَّها أَعلى، وكذلك خالَفنا في وَطْءِ الشُّبْهة، فعندنا أوَّلُ يومِ الشبهة، وعنده تُعتَبرُ أَعلىٰ الرُّتَب، فيوجبُ لها صَداقَ المِثْلِ في أشرفِ أحوالِها، كما يوجبُ أَعلى القِيَم في الغصبِ. لنا قاعدةٌ أصوليةٌ، وهي: أنَّ تَرتيبَ الحُكمِ على الوصفِ يدلُّ على عِلِّيَّةِ ذلك الوصفِ لذلك الحكم، ورسولُ الله ﷺ قد رتَّبَ الضَّمَانَ على الأَخْذِ باليدِ، فيكون الأَخْذُ باليدِ هو سَبَبَ الضمان، فمن ادَّعىٰ أنَّ غيرَه سببٌ، فعليه الدليلُ، لأنَّ الأصلَ عدمَ سَببيةِ غيرِ ما دلَّ عليه قولهُ ﷺ: «على اليدِ ما أخذَت حتى تردّه»[1] فهذه قرينةٌ تدلُّ على سَببيَّةِ الأخذِ، كقولِنا: على الزاني الرجمُ، وعلى السارقِ القطعُ، فإنه يدلُّ على سَبَبيّةِ هذه الأوصاف، وهو في أثناءِ مُدةِ الغصب[2] لا يَصْدُقُ عليه أنه آخِذٌ الآنَ، بل آخِذٌ فيما مضى، فوجبَ أن يختصَّ السببُ بما مضى، وفي وَطْءِ الشُّبْهةِ وجبَ أن يكون كذلك، لأنه لا قائلَ بالفرقِ، أو لأنَّ الصَّداقَ ترتَّبَ في ذمَّتهِ بالوَطأةِ الأولى، والأصلُ عدمُ انتقاله، وما قال أحدٌ بوجوبِ صَداقَيْن، أو بالقياسِ على الغصبِ.

ولنا قاعدةٌ أُخرى أصوليةٌ فِقهية، وهي: أنَّ الأصلَ ترتُّبُ المسبَّباتِ على أسبابِها من غيرِ تراخٍ، فيترتَّبُ الضمانُ حينَ وضعِ اليدِ لا ما بعدَ

---

(١) أخرجه الإمام أحمد ٣٣/ ٢٧٧ وأبو داود (٣٥٦١)، وابن ماجه (٢٤٠٠)، والترمذي (١٢٦٦) والنسائي في «السنن الكبرى» (٥٧٥١) من حديث الحسن البصري عن سمُرة بن جُندب، قال الحافظ ابن حجر في «التلخيص الحبير» ٣/ ٥٣: والحسنُ مختلفٌ في سماعه من سَمُرَة وانظر تمام تخريجه في التعليق على «المسند».

ومعنى الحديث: أنَّ من أخذ مال أحدٍ بغَصْبٍ أو وديعةٍ أو غيرِهما، فعليه ردُّه.

(٢) في الأصل: القصد، ولعلَّ الصوابَ ما في المطبوع.

ذلك، والمضمونُ لا يُضْمَنُ، لأنه تحصيلُ الحاصل، وقياساً على حَوالةِ الأسواقِ، فإنها لا تُضْمَنُ عندهم، وقد حكىٰ اللخميُّ ذلك عن مالكٍ وابن القاسم، وحكى عن أشهبَ وعبدِ الملك أَخْذَ أَرفعِ القِيَمِ إذا حالت الأسواق، والفرقُ للكلِّ أنَّ حوالةَ الأسواقِ رغباتُ الناس، وهي في[1] الناس خارجةٌ عن السِّلَعِ، فلا تُضْمَنُ، بخلافِ زيادةِ صفاتِها. ووافق الشافعيَّ/ في تضمينِ أعلى القِيَمِ أحمدُ بن حنبل، وجماعةٌ من أصحابنا، ١٢٤/أ ووافق مشهورَنا أبو حنيفة. وعلى الأولِ لو تعلَّم العبدُ صنعةً، ثم نَسِيَها ضَمِنَها الغاصبُ. احتجُّوا بوجوه[2]:

الأول: بأنَّ الغاصبَ في كلِّ وقتٍ مأمورٌ بالردِّ، فهو مأمورٌ بردِّ الزيادة، وما رَدَّها، فيكونُ غاصباً لها، فيضمَنُها.

الثاني: أنَّ الزيادةَ نشأَتْ على[3] مِلْكِهِ، وفي مِلْكِه، فتكون مِلْكَه، ويدُ العُدوانِ عليها، فتكونُ مغصوبةً، فتُضْمَنُ كالعينِ المغصوبة، ولأنه في الحالةِ الثانيةِ ظالمٌ، والظلمُ عِلَّةُ الضمانِ فيَضْمَنُ.

والجواب عن الأولِ والثاني والثالث: أنها مُسَلَّمةٌ، ولا نُسلِّمُ أنها سببُ الضمان، فلا يلزمُ من الأمرِ، ولا من الظلمِ، ولا من غيرِهما الضمانُ، فإنَّ الأسبابَ الشرعيةَ تفتقرُ إلى نَصْبٍ شرعيّ، ولفظُ صاحبِ الشرعِ اقتضىٰ سَبَبِيّةَ وضعِ اليد، ومفهومُه أنَّ غيرَه ليس بسببٍ، فلا بُدَّ لسَببيّةِ غيرِه من دليل، ولم يوجَد وضعُ اليدِ في أثناءِ الغصب، بل

---

(١) في المطبوع: بين.

(٢) انظر «المغني» ٧/ ٣٨٤ لابن قدامة حيث عقد فصلاً لمسألةِ زوائد الغصب في يدِ الغاصب وكونِها مضمونةً ضمانَ الغصب مِثل السِّمَنِ، وتعلُّمِ الصناعةِ وغيرِها.

(٣) في المطبوع: عن.

استصحابُها، واستصحابُ الشيءِ لا يلزَمُ أن يقومَ مقامَه، بدليل أنَّ استصحابَ النكاحِ لا يقومُ مقامَ العقدِ الأولِ لصحَّتهِ مع الاستبراءِ، والعقدُ لا يصحُّ مع الاستبراء، وكذلك الطلاقُ يوجبُ ترتُّبَ العِدَّةِ عَقيبَه، واستصحابُه لا يوجبُ عِدّةً، ووضعُ اليدِ عُدواناً يوجبُ التفسيقَ والتأثيمَ، ولو جُنَّ بعد ذلك، وهي تحتَ يدِه، لم يأثَمْ حينئذٍ ولم يفسُق، وابتداءُ العباداتِ يُشْتَرَطُ فيها النياتُ وغيرِها من التكبيرِ ونحوِه، ودوامُها لا يُشْتَرَطُ فيه ذلك، فعَلِمْنا أنَّ استصحابَ الشيءِ لا يلزَمُ أن يقومَ مقامَه، لا سِيّما وسببُ الضمانِ هو الأَخْذُ عُدواناً، ولا يَصْدُقُ عليه بعدَ زمنِ الأَخْذ أنه آخِذٌ الآن إلّا على سبيلِ المجاز، لأنَّ حقيقةَ الأَخْذِ تجري مَجْرىٰ المُناولة، والحركاتُ الخاصّةُ لا يصدقُ شيءٌ منها مع الاستصحاب، فعُلِمَ أنَّ سببَ الضمانِ منفيٌّ في زمنِ الاستصحابِ قطعاً، ونحنُ إنّما نُضَمِّنُه الآنَ بسببٍ متقدّمٍ، لا بما هو حاصلٌ الآنَ، فاندفعَ ما ذكروه، وأنَّ القيمةَ إنما هي يومَ الغصبِ، زادَت العينُ أو نقصت.

المسألةُ الثانية: إذا ذهبتْ جُلُّ منفعةِ العينِ، كقَطْعِ ذَنَبِ بغلةِ القاضي، ونحوِ ذلك، فعندنا يضمَنُ الجميعَ، وهو فرعٌ اختلفَت فيه المذاهب، وتشعَّبت فيه الآراءُ/ وطرقُ الاجتهاد، فقال أبو حنيفةَ رضي الله عنه في العبدِ والثوبِ كقولنا في الأكثرِ، فإذا ذهبَ النصفُ أو الأقلُّ باعتبارِ المنفعةِ عادةً، فليس له إلا ما نقصَ، فإنْ قلعَ عينَ البهيمةِ، فرُبْعُ القيمةِ استحساناً[1]، والقياسُ عندَهم أن لا يضمَنَ إلا النَّقْصَ، واختلفوا في تعليلِ هذا القول، فقيل: لأنه ينتفعُ بالأكلِ والركوبِ، فعلى هذا يتعدّىٰ الحُكْمُ للإبلِ والبقرِ دون البغالِ والحمير، ومنهم من قال: الركوبُ فقط، فيتعدّىٰ الحكم للبغالِ والحمير، فيضمَنُ أيضاً رُبْعَ القيمة.

١٢٤/ب

(١) انظر «فتح باب العناية» ٢/ ٤٦٨ لمُلاّ علي القاري.

وقال الشافعيُّ وابن حنبلٍ رضيَ الله عنهما: ليس له في جميعِ ذلك إلا ما نقصَ، لأنَّ الأصلَ بقاءُ ما بقيَ على مِلْكِه، فإن قطعَ يَدَي العبدِ أو رِجْليه، فوافقنا أبو حنيفة في تخييرِ السيدِ في تسليمِ العبد وأخْذِ القيمة كاملةً، وبين إمساكه، ولا شيءَ له. وقال الشافعيُّ رضي الله عنه: تتعيَّنُ القيمةُ كاملةً، ولا يلزمُه تسليمُ العبدِ، خلافَ قولهِ في المسألة الأولى.

وأصلُ هذا الفِقه: أنَّ هذا الضمانَ الذي سَبَبُه عدوانٌ لا يوجِبُ ملكاً، لأنه سَببُ التغليطِ لا سببُ الرِّفق، وعندنا المِلْكُ مضافٌ للضمانِ لا لسببهِ، وهو قَدْرٌ مُشتركٌ بين العدوانِ وغيرِه، وَبسطُ ذلك في المسألة الأولى.

لنا وجوه:

الأول: أن نقول: إنه أتلف المنفعةَ المقصودة، فيَضْمنُ كما لو قتلَها. أمَّا أنه أتلفَ المنفعةَ المقصودةَ، فلأنَّ ذا الهيئة إذا قُطِعَ ذنبُ بَغْلتهِ لا يركَبُها بَعْدُ، والركوبُ هو المقصود، وأما قياسُ ذلك على قَتْلِها، فلأنه إذا قتلَها ضَمِنها اتّفاقاً مع بقاءِ انتفاعِه بإطعامِها لكلابهِ وبُزاتهِ، وبدَبْغِ جِلدها، فينتفعُ به، أو بغيرِ دباغٍ إلى غيرِ ذلك من المنافعِ غيرِ المقصودة عادةً، ولما لم يمنَع ذلك من الضمانِ، عَلِمْنا أنَّ الضمانَ مضافٌ للقَدْرِ المشتركِ بينهما منها، وهو ذهابُ المقصودِ، فيستويان في الحُكم عَمَلاً باشتراكِهما في الموجب.

الثاني: أنه لو غصبَ عسلاً وشِيرَجاً[1] ونَشا، فعقد الجميعَ فالوذجاً، ضَمِنَ عندهم مع بقاءِ منافعَ كثيرةٍ من الماليةِ فكذلك هٰهنا.

(١) وهو زيتُ السمسم، معرَّب شِيره.

وثالثُها: أنه لو غصب عبداً فأَبِقَ، أو حِنطةً فبلَّها بَللاً فاحشاً، ضَمِنَ عندهم مع بقاءِ التقرُّبِ في الأولِ بالعِتْق، وبقاءِ الماليةِ في الثاني، لكنَّ جُلَّ المقصودِ ذهبَ، فكذلك هٰهنا، ولا يقال في الآبِق: حال بينَه وبين جميع/ العَيْن، وفي الحنطةِ بتداعي الفساد إليها بالبَلل، لأنا نقولُ في صورة النزاع: حال بَينه وبين مقصودِه، وأفسدَه عليه ناجِزاً مع إمكانِ تجفيفِ الحنطةِ وعمِلها سَويقاً، وغيرِ ذلك من المنافع، واحتجوا بأمرَيْن:

١٢٥/أ

الأول: قولهُ تعالى: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤] والاعتداء حصل في البعضِ، فتلزَمُه قيمةُ البعض.

وثانيهما: أنَّ هذه الجنايةَ لو حصلت في غيرِ بغلةِ القاضي أو الأمير، لم تلزَمْه القيمة، فكذلك هٰهنا، كما لو جنىٰ على عبدِه أو دارِه، لأنَّ تقويمَ المُتْلَفاتِ لا يختلفُ باختلافِ الناسِ، إنما يختلف بالبلادِ والأزمان، ويؤكِّدُه أنه لو قطعَ ذنبَ حمارِ التَّرَّابِ، أو خرقَ ثوبَ الحطاب، لم يلزَمْه جميعُ القيمةِ مع تعذُّرِ بَيْعهِ من الأميرِ والقاضي، لأنهما لا يَلبسانه بسببِ ذلك القطع اليسير، ولو قَطَع أُذنَ الأميرِ نفسِه، أو أَنْفَ القاضي، لما اختلفت الجناية، فكيف بدابتهِ، مع أنَّ شَيْنَ القاضي بقَطْعِ أنفه أشَدُّ. والجوابُ عن الأولِ أنه متروكُ الظاهرِ لاقتضائهِ أن يُعْوِرَ فرسَ الجاني كما أَعْوَرَ فَرسَه، وليس كذلك إجماعاً.

وقيل: إنَّ الآية إنَّما وردت في الدماءِ لا في الأموال، ولأنَّ قوله تعالى: ﴿عَلَيْكُمْ﴾ إنما يتناولُ أنفُسَنا، لأنه ضميرُ الأنفسِ، وعن الثاني: أنَّ الدارَ جُلُّ مقصودِها حاصلٌ بخلافِ الفَرس، وأما قولُهم: لا يختلفُ التقويمُ باختلافِ البلادِ، بل يختلفُ؛ فإنَّ الدابةَ الصالحةَ للخاصّةِ والعامة كالقُضاة ـ والحطابين[١] أنفَسُ قيمةً لعمومِ الأغراضِ فيها، ولتوقُّعِ المُنافسةِ

---

(١) في المطبوع: والخطباء.

في المُزايدةِ فيها أكثرَ من التي لا تصلحُ إلا لأحدِ الفريقين، وأما أُذُنُ الأمير وأَنْفُ القاضي، فإنَّ القاعدة أنَّ مزايا الرجالِ غيرُ مُعتبرةٍ في بابِ الدماء، ومَزايا الأموال مُعتَبَرَةٌ، فدِيةُ أشجعِ الناس وأعلمِهم، كَدِيَةِ أجْبَنِ الناسِ وأجهَلهم، فأينَ أحدُ البابَيْن من الآخر؟.

تمهيد: تحصَّلَ أنَّ النَّقْصَ عند العلماءِ ثلاثةُ أقسام: تارةً تذهَبُ العَيْنُ بالكُلِّيةِ، فله طلبُ القيمةِ اتفاقاً، وتارةً يكونُ النقصُ يَسيراً، فليس له إلزامُ القيمةِ اتفاقاً، وتارةً يكونُ الذاهبُ مُخِلاًّ بالمقصودِ، فهو محلُّ الخلاف، ولذلك قال الشيخُ أبو الحسنِ اللَّخْمي في مذهبنا: إنَّ التعدِّي في مذهبِ مالكٍ أربعة أقسام: يَسيرٌ لا يُبْطِلُ الغرضَ المقصودَ به، ويَسيرٌ يبطله، وكذلك كثيرٌ لا يبطلُ المقصودَ منه، وكثيرٌ يُبْطِلُه، فهٰذه أربعةُ أقسامٍ/ ١٢٥/ب متقابلة.

أما القسم الأول: وهو اليسيرُ الذي لا يُبْطِلُ المقصودَ لا يضمَنُ العَيْنَ، وكذلك الكثيرُ الذي لا يُبْطِلُ المقصودَ، وهو القسمُ الثالث، وأما القسمُ الرابع فيُخَيَّرُ كما تقدَّم، وعلى القول بتضمينهِ القيمةَ فأراد ربُّه أَخْذَه وما نقصه، فذلك له عند مالكٍ وابنِ القاسم. وقال محمد: لا شيءَ له، لأنه مَلَك أن يَضْمَنَه، فامتنع، فذلك رِضاً بنَقْصِه.

وأما القسمُ الثاني: وهو اليسيرُ الذي يُبْطِلُ المقصودَ، فقاعدةُ مالكٍ تقتضي تضمينَه كما تقدَّم في ذَنَبِ بغلةِ القاضي. قال: وتستوي في ذلك المركوبات والملبوسات هذا هو المشهور، وعن مالكٍ: لا يضمَنُه بذلك، وفَرَّق ابنُ حبيبٍ بين الذنبِ فيَضْمنُ، والأُذُنِ فلا يضمَنُ، لاختلافِ الشَّيْنِ فيهما، واتفقوا في حَوالةِ الأسواقِ على عدمِ التضمين، لأنها رَغباتُ الناس، فالنَّقْصُ في رغباتِ الناس لا في المغصوب.

* * *

الفرق الثامن عشر والمئتان

بين قاعدة ما يوجب استحقاق بَعْضِه إبطال العقدِ في الكلِّ، وبين قاعدةِ ما لا يقتضي إبطالَ العقدِ في الكلِّ

إذا استحقَّ بعضُ ما اشتريتَه، أو صالحْتَ عليه، أو وجدْتَ به عيباً، فله أحوالٌ، لأنه إمّا أن يكون مِثْلِيّاً، أو مُتَقوَّماً، وإمَّا أن يكونَ مُعيَّناً أو شائعاً، فأمَّا المِثْليُّ فهو المَكيلُ والموزون، فإن كان المستحقُّ منه قليلَه، لزِمَك باقِيه، لأن القليلَ لا يُخِلُّ بمقصودِ العقد، والأصلُ لزومُ العقدِ لك، أو[1] استحقَّ كثيرُه، فإنك تُخَيَّر بين حَبْسِ الباقي بحِصَّتهِ من الثمنِ، لأنه حَقُّك في العقد، وبين رَدِّه لذهابِ المقصود، وهو جُلُّ المعقودِ عليه، فقد ذهب مقصودُ العقدِ في المعنى.

وأما المُتقوَّمُ غيرُ المِثْليِّ إن استحقَّ أقلَّها، إن كانَت ثِياباً ونحوَها، رجَعَتْ بحِصَّتِه من الثمن لبقاءِ جُلِّ المعقودِ عليه، فلم يختَلَّ مقصودُ العقد، وإن استحقَّ وجهَ الصَّفْقَةِ انتقضَت كلُّها، أو يُرَدُّ باقِيها، لفواتِ مقصودِ العقد، ويحرمُ التمسُّكُ بما بقي بحصَّتِه من الثمنِ، لأنَّ حِصَّتَه لا تُعرفُ حتى تُقَوَّم، فهو بيعٌ بثمنٍ مجهولٍ. هذا في استحقاقِ المُعيَّن، وكذلك في العيبِ إذا وجدته بها، وأما الجزءُ الشائعُ إذا استحقَّ مما لا ينقسمُ، فيُخير في التمسكِ بالباقي بحصَّتهِ من الثمن لأنَّ حصَّتَه معلومةٌ بغيرِ تقويم، فاستصحب العقدَ بحسبِ الإمكان، فهذه خمسةُ أحوالٍ، والفرق بينهما قد ظهر.

---

(١) في المطبوع: وإنْ.

الفرقُ التاسع عشر والمئتان

بين قاعـدةِ ما يجـبُ التقاطـه/ ١٢٦/أ

وبين قاعـدةِ ما لا يجبُ التقاطـه[1]

قال الشيخ أبو الحسن اللَّخْميُّ[2]: الالتقاطُ قد يكونُ واجباً ومُستحبّاً ومُحرَّماً ومكروهاً بحسبِ حال المُلْتَقِطِ، وحالِ الزمانِ الحاضرِ وأهلهِ، ومقدارِ اللُّقطةِ. فإن كان الواجدُ مأموناً، ولا يخشىٰ السلطانَ إذا أشهَرها، وهي بين قومٍ أُمناءَ لا يُخْشىٰ عليها منهم، ولها قَدْرٌ، فأَخْذُها وتعريفُها مُسْتحبٌّ، وهذه صورةُ السائلِ لرسولِ الله ﷺ، فقال: «خُذْها»[3]، ولأنه أحْوَطُ لصاحبِها خَوْفَ أن يأخُذَها من ليس بمأمونٍ، ولا ينتهي إلى الوجوبِ، لأنه بين قومٍ أُمناءَ. وبين غيرِ الأمناءِ يجبُ الالتقاطُ، لأنَّ حرمةَ المال كحُرمةِ النفس، ولنَهْيه عليه السلام عن إضاعةِ المال[4]، وإن كان السلطانُ غيرَ مأمونٍ إذا أُشهِرَتْ أخَذَها، أو الواجدُ غيرَ أمينٍ، حَرُمَ عليه أخْذُها، لأنه تسبُّبٌ لضياعِ مالِ المسلم، وإن كانت حقيرةً كُرِهَ أخْذُها،

---

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ٩/ ٨٨.

(٢) نقله القرافيُّ في «الذخيرة» ٩/ ٨٩.

(٣) يُشير إلى حديث زيد بن خالد قال: «جاء رجلٌ إلى رسولِ الله ﷺ، فسأله عن عن اللُّقطةِ، فقال: «اعرف عِفاصَها ووكاءَها، ثم عَرِّفْها سنةً، فإنْ جاءَ صاحبُها وإلَّا فشأنك بها». أخرجه البخاري (٢٣٧٢) ومسلم (١٧٢٢).
«العِفاص» بكسر العين: الوعاءُ الذي تكون فيه النفقة جِلْداً كان أو غيره.
«الوكاء» الخيط الذي يُشدُّ به الوعاء. أفاده النووي في «شرح صحيح مسلم» ٦/ ٢٦٦.

(٤) سبق تخريج الحديثِ فيه.

لأنَّ الغالبَ عدمُ المبالغة في تعريف الحقير، وعدمُ الاحتفالِ به، والحقيرُ كالدرهمِ ونحوِه.

قال الشيخ أبو الوليد، في «المقدّمات»[1]: في لُقطةِ المالِ ثلاثةُ أقوال: الأفضَلُ تَرْكُها من غيرِ تفصيلٍ، لأنَّ ابن عُمَر كان يمرُّ باللُّقَطةِ فلا يأخُذُها.

والأفضَلُ أخْذُها، لأنَّ فيه صَوْنَ مالِ الغَير.

الثالثُ: أَخْذُ الجليلِ أفضَلُ وتَرْكُ الحقيرِ أفضل، وهذا إذا كانت بين قومٍ مأمونين، والإمامُ عَدْلٌ، أما بين الخَوَنَةِ، ولا يُخْشىٰ السلطانُ إذا عُرِّفَتْ، فالأخْذُ واجبٌ اتفاقاً، وبين خَوَنةٍ ويُخْشىٰ من الإمام يُخَيَّرُ بين أَخْذِها وتَرْكِها بحسب ما يغلبُ على ظنه: أيُّ الخَوْفَينِ أشدُّ؟ وتُسْتثنىٰ لُقَطَةُ الحاجِّ، فلا يَجري فيها هذا الخلافُ كُلُّه، لأنها بالتَّرْكِ أَوْلى، لأنَّ مُلْتَقِطَها يرحلُ إلى قُطْرِه، وهو بعيدٌ، فلا يحصلُ مقصودُ التعريف[2].

قاعدة[3]: خمسٌ اجتمعت الأممُ مع الأمةِ المحمدية عليها، وهي: وجوبُ حفظِ النفوسِ والعقولِ، فتحرمُ المُسْكِرات بإجماعِ الشرائع، وإنما اختلفت في شُرْبِ القَدْرِ الذي لا يُسْكِرُ، فحَرُمَ في هٰذه المِلَّةِ تحريمَ الوسائل، وسَدٍّ الذريعةِ يتناولُ القدْرَ المُسْكِرَ وأُبيحَ في غيرها من الشرائعِ

---

(١) لم يذكر ابن رشد أحكام اللقطة في «المقدّمات»، لكن ابن رشد الحفيد قد فصَّل القول في هذه المسألة في «بداية المجتهد» ٨/ ١٢٩، وحاصلُ كلامهِ فيها هو ما ذهب إليه القرافي.

(٢) فلذلك جاءَ النهيُ عن لقطةِ الحاج. أخرجه مسلم (١٧٢٤)، وأبو داود (١٧١٩) وغيرهما من حديث عبد الرحمٰن بن عثمان التيميِّ قال: نهى رسولُ الله ﷺ عن لُقَطةِ الحاجّ.

(٣) انظر «الذخيرة» ٩/ ٩٠ حيث ذكر القرافيُّ هذه القاعدة.

لعدم المفسدة[1]، وحِفْظُ الأعراضِ فيَحْرُمُ القَذْفُ وسائرُ السِّباب، ويجبُ حِفْظُ الأنسابِ، فيحرمُ الزِّنىٰ في جميعِ الشرائع، والأموالُ يجبُ حِفْظُها في جميعِ الشرائع فتحرُمُ السرقةُ ونحوُها، ويجبُ حِفْظُ اللُّقَطة عن الضَّياعِ لهذه القاعدةِ، وقد تقدم بيانُ/ قاعدةِ فَرْضِ الكفاية وفرضِ الأعيان[2]، ١٢٦/ب والفرقُ بينهما بأنَّ فرْضَ الكفايةِ ما لا تتكرّرُ مصلحته بتكرُّره، كإنقاذِ الغريقِ، فتكريرُ فِعْلِ النزولِ بعد شَيْلِ الغريقِ لا يُحَصِّلُ مصلحةً بعد ذلك، وفرضُ الأعيانِ هو ما تتكرَّرُ مصلحتُه بتكرُّره، كالصلواتِ الخمسِ، مصلحتُها الإجلالُ والتعظيمُ لله تعالى، وهو يتكرَّرُ حصولُه بتكرُّرِ الصلاة، وحينئذٍ يظهَرُ أنَّ أخْذَ اللقطةِ من فروضِ الكفاية.

وقال الشافعي رحمه الله بالوجوبِ والنَّدْب[3]، كما قال بهما مالكٌ قِياساً على الوديعةِ بجامعِ حِفْظِ المالِ، فيلزَمُ الندبُ، أو قِياساً على إنقاذِ المالِ الهالك، فيلزَمُ الوجوب.

وقال أبو حنيفة: أخْذُها مندوبٌ إلّا عند خوفِ الضياعِ فيجب[4]، وعن أحمدَ بنِ حنبلٍ رضي الله عنه الكراهةُ لِما في الالتقاطِ من تعريضِ نفسهِ لأكلِ الحرام، وتضييعِ الواجبِ من التعريفِ، فكان تَركُه أوْلى

---

(١) هذا كلامٌ فيه نظر، قال التقيُّ الحصني في «كفاية الأخيار» ٢/ ٢٥٢: شربُ الخمرِ من الكبائر، وزوالُ العقلِ به على وجهِ المحظورِ حرامٌ في جميع المِلل، ولا يتعاطاه منهم إلَّا كلُّ فاسق كفَسَقَةِ المسلمين، لأنَّ حِفْظَ العقلِ من الكُلِّيّاتِ الخمسِ الذي اتفق أهلُ المِلَل على حِفْظِه.

(٢) انظر الفرق الثالث عشر في الجزء الأول، وانظر «الذخيرة» ٩/ ٩٠ حيث أعاد القرافيُّ ذِكْرَ هذه القاعدة.

(٣) انظر «كفاية الأخيار» ٢/ ٥-٦ للتقيِّ الحِصْنيِّ.

(٤) انظر «فتح باب العناية» ٣/ ٩٣ لملاّ علي القاري.

كتولّي مالِ اليتيم[1]، وتخليلِ الخمرِ، وقد ذمَّ الله تعالى الدخولَ في التكاليفِ بقوله تعالى: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾ [الأحزاب: ٧٢] أي ظلوماً لنفسه بتوريطِها وتعريضها للعقاب، وجهولاً بالعواقبِ والحَزْمِ فيها، والأمانةُ قال العلماء: هي هٰهُنا التكاليفُ، ولم أرَ أحداً فصَّل وقَسَّمَ أخْذَ اللُّقَطةِ إلى الأحكامِ الخمسةِ إلا أصحابَنا، بل كُلُّهم أطْلَقوا.

* * *

(١) انظر «الكافي» ٢/ ٣٥١ لابن قدامة المقدسي.

الفرق العشرون والمئتان
بين قاعدةِ ما يُشْتَرَطُ فيه العدالة
وبين قاعدةِ ما لا يُشْترط فيه العدالة[1]

قد تقرَّر في أصولِ الفقه أنَّ المصالحَ إمَّا في محلِّ الضروريات، أو في محلِّ الحاجِيّات، أو في محلِّ التَّتمّات، وإما مُسْتَغْنىً عنه بالكُلِّيَّةِ، إمَّا لعدمِ اعتبارِه، وإمَّا لقيامِ غيرِه مقامه[2]، والفرقُ هٰهُنا مبنيٌّ على هٰذه القاعدة، فإنَّ اشتراطَ العدالةِ في التصرُّفات مصلحةٌ لحصولِ الضبطِ بها، وعدمُ الانضباطِ مع الفَسَقَةِ، ومَنْ لا يُوثَقُ به، فاشتراطُ العدالةِ إمَّا في محلِّ الضروراتِ كالشهادات، فإنَّ الضرورةَ تدعو لحفظِ دماءِ الناسِ وأموالِهم وأبضاعِهم وأعراضِهم عن الضياع، فلو قُبِلَ فيها قولُ الفَسَقَةِ ومَنْ لا يُوثَقُ بهِ لضاعت، وكذلك الولاياتُ، كالإمامةِ والقضاءِ وأمانةِ الحُكم وغيرِ ذلك من/ الولاياتِ ممّا في معنىٰ هذه، لو فُوِّضَتْ لمن لا يُوثَقُ به، لحُكِمَ بالجَوْر، وانتشر الظلمُ، وضاعت المصالحُ، وكثرت المفاسدُ، ولم يشترِطْ بعضُهم في الإمامةِ العُظمى العدالةَ لغلبةِ الفسوقِ على ولاتِها[3]، فلو اشتُرطت، لتعطّلت التصرُّفاتُ الموافقةُ للحقِّ في توليةِ مَنْ يوثَقُ به من القُضاة والسُّعاة، وأَخْذِ ما يأخذونه، وبَذْلِ ما

١٢٧/أ

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ١٠/ ٤٢.

(٢) انظر «القواعد الصغرى»: ٣٨ لابن عبد السلام، و«الموافقات» ٢/ ٧ للشاطبي.

(٣) قال العزُّ بن عبد السلام في «القواعد الكبرى» ١/ ١٤٥: تصحيحُ ولايةِ الفاسق مَفْسدة لِما يغلبُ عليه من الخيانة في الولاية، لكنّا صحَّحْناها في حقِّ الإمام الفاسق والحاكم الفاسق لما في إبطال ولايتهما من تفويتِ المصالح العامة.

يبذلونه، وفي هذا ضَررٌ عظيمٌ أقْبحُ من فَوْتِ عدالةِ السلطان، ولمّا كان تصرُّفُ القضاةِ أعمَّ من تصرُّفِ الأَوصياء، وأخصَّ من تصرُّفِ الأئمة، اختُلِفَ في إلحاقِهم بهم، أو بالأوصياء على الخلافِ في عدالةِ الوصيِّ، وإذا نفذَتْ تصرُّفاتُ البُغاةِ بالإجماع[1]، مع القَطعِ بعدمِ ولايتِهم، فأَوْلى نفوذُ تصرُّفات الولاة والأئمةِ مع غَلبةِ الفُجور عليهم مع قدرة البغاةِ، وعُمومِ الضَّرورة للولاة.

وأمَّا محلُّ الحاجاتِ، كإمامةِ الصلاةِ، فإنَّ الأئمةَ شُفعاء، والحاجةُ داعيةٌ لإصلاحِ حالِ الشفيع عند المشفوعِ عنده، وإلا لا تُقْبَلُ شفاعتُه، فيُشْتَرطُ فيهم العدالةُ، وكذلك المؤذِّنون الذين يُعْتَمدُ على أقوالِهم في دخولِ الأوقاتِ وإيقاعِ الصلوات، أمَّا من يؤذِّن لنفسهِ من غيرِ أن يُعْتَمدَ على قوله، فلا يُشْتَرطُ فيه عدالةٌ كسائرِ الأَذكارِ، وتلاوةِ القرآنِ، فيصحُّ جميعُ ذلك من البرِّ والفاجرِ، وإنما تُشْترطُ العدالةُ لأجلِ الاعتمادِ على قولهِ فقط، ولم أرَ في هذا القسمِ خِلافاً بخلافِ الإمامة، اختلف العلماءُ في اشتراطِ العدالة فيها، فاشترطها مالكٌ وجماعةٌ معه، ولم يشترطْها الشافعيُّ رحمه الله[2]، والصلاةُ مَقصدٌ، والأَذانُ وسيلةٌ، والعنايةُ بالمقاصدِ أَوْلى من الوسائل، غَيْرَ أنَّ الفرقَ عنده أنَّ الفاسقَ تصحُّ صلاتهُ في نفسهِ إجماعاً، وكلُّ مصلٍّ يُصلِّي لنفسهِ عند الشافعي، فلم تَدْعُه حاجةٌ[3] لصلاحِ حال الإمام، ومالكٌ يرىٰ أنَّ صلاةَ المأمومِ مرتبطةٌ بصلاةِ الإمام، وأنَّ فِسْقَه يقدَحُ في صحّةِ الربطِ، فهذا منشأُ الخلاف.

---

(١) انظر بَسْط هذه المسألة في «التهذيب» ٧/ ٢٨٦ للإمام البغويِّ.

(٢) انظر «بداية المجتهد» ٣/ ١٨٥ لابن رشد.

(٣) في الأصل: حاجتُه.

وأما الأذانُ فلا خلافَ أنه لو كان المؤذِّنُ غيرَ موثوقٍ به حتى يُؤذِّنَ قبلَ الوقت، تعدّىٰ خَلَلُهُ للصلاة، فإنَّ الصلاةَ قبل وقتِها باطلة، ولو كان الإمامُ الفاسقُ غيرَ متطهّرٍ، أو أخلَّ بشرطٍ باطنٍ لا يَطَّلِعُ/ عليه المأمومُ، لم يقدَحْ عندَه في صلاةِ المأموم، لأنَّ المأمومَ حَصَّل ذلك الشرط، فلا يقدحُ عنده تضييعُ غيرِه له، وإنْ أخلَّ بركنٍ ظاهرٍ كالركوعِ والسجودِ ونحوِهما، فالاطّلاعُ عليه ضَروري، فلا يُحتاجُ إلى العدالةِ فيه، لأن العلمَ الظاهرَ نابَ عن العدالةِ في ضبطِ المصلحةِ، فاستُغْنِيَ عنها، فظهر الفرقُ بين الإمامة والأذان. ١٢٧/ ب

وأما محلُّ التتماتِ، فكالولايةِ في النكاحِ، فإنها تَتِمَّةٌ، وليست بحاجيةٍ بسببِ أنَّ الوازعَ الطبيعيَّ في الشفقةِ على المُولّىٰ عليها يمنعُ من الوقوعِ في العار، والسعيِ في الإضرار، فقربَ عدمُ اشتراطِ العدالةِ كالإقراراتِ لقيام الوازعِ الطبيعيّ فيها، غَيْرَ أنَّ الفاسقَ قد يُوالي أهلَ شِيعتهِ، فيُؤثِرُهم بمُوليته كأُختهِ وابنتِه ونحوِ ذلك، فيحصلُ لها المفسدةُ العظيمة، فاشتُرِطت العدالةُ، وكان اشتراطُها تَتِمّةً لأجلِ تعارُض هاتين الشائبتين، وهذا التعارضُ بين هاتين الشائبتين هو سببُ الخلافِ بين العلماء في اشتراطِ العدالةِ في ولاية النكاحِ، وهل تصحُّ ولاية الفاسق أم لا؟ وفي مذهب مالك قولان[1].

---

(١) قال ابن رشد في «بداية المجتهد» ٦/ ٣٧٠: اختلف العلماءُ هل الولايةُ شرطٌ من شروطِ صحَّةِ النكاح أم ليست بشرط؟ فذهب مالكٌ إلى أنه لا يكون نكاحٌ إلّا بوليٍّ، وأنها شرطٌ في الصحّة في رواية أشهبَ عنه، وبه قال الشافعي. وقال أبو حنيفة وزفر والشَّعبي والزهري: إذا عقدت المرأةُ نكاحها بغير وليٍّ وكان كُفؤاً جاز، وفرَّق داود بين البكر والثيّب، فقال باشتراط الوليِّ في البكر وعدم اشتراطه في الثيِّب، ويتخرَّج على رواية ابن القاسم عن مالك في الولاية قولٌ رابع أنَّ اشتراطها سنّةٌ لا فرض، وذلك أنه رُوِي عنه أنه كان يرى الميراث بين الزوجين =

وكذلك اشتراطُ العدالةِ في الأَوصياء تَتِمَّةٌ أيضاً، لأنَّ الغالبَ على الإنسانِ أنه لا يُوصي على ذُرِّيته إلا مَن يثقُ بشَفقته، فوازعُه الطبيعيُّ يحصِّلُ مصلحةَ الوصيةِ، غَيْرَ أنه قد يُوالي أهلَ شيعتهِ من الفسقةِ فتحصلُ المفاسدُ مِن موالاتهم[1] في المعاملاتِ والتزويجِ، فكان الاشتراطُ تَتِمَّةً كما تقدَّم في ولايةِ النكاح، وتعارُضُ الشائبتين هو سببُ الخلافِ بين العلماءِ في اشتراطِ العدالةِ في الأوصياء.

وأما ما خرج عن الأقسامِ الثلاثة: الضرورةِ والحاجةِ والتَّتِمّة، فالإقرارُ يصحُّ من البَرِّ والفاجر، والمسلم والكافر إجماعاً، لأنَّ الإقرارَ على خلافِ الوازعِ الطبيعي، فإنه[2] إنما يُقِرُّ على نفسِه في مالهِ، أو نفسه، أو أعضائهِ ونحوِ ذلك، والطبعُ يمنعُ من المسامحةِ بذلك من غيرِ سببٍ يقتضيه، بل هو مع السببِ المقتضي له شأنُ الطباعِ جَحْدُه، ولا مُعارِضَ للطبعِ هٰهنا احتمالُ موالاتهِ لأهلِ شيعته، فإنَّ الإنسانَ مطبوعٌ على تقديم نفسِه على غيرِه، كان من أهلِ شيعتهِ وأصدقائهِ أم لا، وهذا هو الفرقُ بين الأقاريرِ/ وولايةِ النكاح، والوصية: أنَّ الوليَّ والوصيَّ يتصرَّفان لغيرِهما، فأمكن مراعاةُ الأصدقاءِ في ذلك، لأنه ترجيحٌ لأحَدِ الغيرَيْن على الآخر، وأما هٰهُنا، فهو يتصرف في الإقرار لنفسهِ، فلا يُقَدِّمُ عليه أحداً، وهو سببُ انعقادِ الإجماعِ في الإقرارِ دونهما.

١٢٨/أ

= بغير ولي، وأنه يجوز للمرأةِ غير الشريفة أن تستخلف رجلاً من الناس على إنكاحِها، . . . ، فكأنه عنده من شروط التمام لا من شروط الصحة، بخلاف عبارة البغداديين من أصحاب مالك، أعني أنهم يقولون: إنها من شروط الصحة لا من شروط التمام.

(١) كذا في الأصل. وفي المطبوع: ولايَتِهم، وهو الأشبه بالصواب.

(٢) في الأصل: فإنما، وهو خطأ.

ومن هذا القسمِ الدعاوىٰ تصحُّ من البَرِّ والفاجرِ، والمسلمِ والكافر، وإن كانت على وَفْقِ الطبع، فإنَّ المُدَّعي إنّما يدَّعي لنفسهِ، فدَعْواه على وَفْقِ طَبعه، عَكْس الأقارير. غَيْرَ أنَّ هٰهُنا في الدعاوىٰ ما يُغني عن العدالةِ، ويقومُ مَقامها في حقِّ المدعي، وهو إلزامُه البيِّنةَ على وَفْق دعواه، أو اليمينَ مع شاهدٍ، أو مع نكولٍ على الخلافِ في صحةِ القضاء بالشاهد واليمينِ والنكول، لأنهما يُبْعِدان التهمةَ من الدعوى، ويُقَرِّبانِها من الصحةِ، فقام ذلك مقامَ العدالةِ لرُجحانِ الصدقِ على الكذبِ حِينئذٍ كما ترجَّحَ بالعدالة، وقِسْ على هٰذه النظائرِ في هذه الأقسامِ الأربعة ما هو في معناه، فيحصلُ لك الفرقُ بين ما يُشْترطُ فيه العدالةُ، وبين ما لا يشترط فيه.

* * *

الفرق الحادي والعشرون والمئتان

بين قاعدةِ ما يُشْتَرطُ فيه اجتماعُ الشروطِ والأسبابِ وانتفاءِ الموانع، وقاعدةِ ما لا يُشْترطُ فيه مقارنةُ شروطِه وأسبابِه وانتفاءِ موانعه[1]

اعلم أنَّ الإنشاءاتِ كُلَّها كالبِياعات، والإجارات، والنكاحِ، والطلاقِ، والعِتْق وغيرِ ذلك، فجميع ما ينشأُ من ذلك يُشْتَرطُ فيه حالةَ إنشائهِ مقارنةُ ما هو مُعْتَبرٌ فيه حالةَ الإنشاء، فهذا شأنُ الإنشاءات كلِّها، بخلافِ الإقراراتِ لا يُشْتَرطُ فيها حضورُ ما هو مُعْتَبرٌ في المُقَرِّ بهِ[2] حالةَ الإقرارِ، لأنَّ الإقرارَ ليس سَبباً في نفسه، بل هو دليلُ تقدُّم السببِ لاستحقاقِ المُقَرِّ به في زمنٍ سابق، فيُحْمَلُ على أنَّ السببَ مع ما هو معتبرٌ فيه قد تقدَّم على الوجهِ الشرعيِّ، فمن قال: هو يستحقُّ عليَّ ديناراً من ثمنِ دابةٍ، حملنا هذا الإقرارَ على تقدُّم بيعٍ صحيحٍ على الأوضاعِ الصحيحةِ في ذاتٍ تقبلُ البيعَ، لا خمرٍ، ولا خنزيرٍ على ما هو مُعْتَبرٌ في البيع.

ولذلك قال العلماءُ رضي الله عنهم: إذا باعه بدينارٍ، وفي البلدِ نقودٌ مختلفةُ السِّكَّةِ، تعيَّن الغالبُ منها هنا، لأن التصرُّفَ محمولٌ على الغالب،/ ولو أقرَّ بدينارٍ في بلدٍ، وفيها نقدٌ غالبٌ، لا يتعيَّنُ الغالبُ، ١٢٨/ب لأنَّ الإقرارَ دليلٌ على تقدُّم السببِ، لاستحقاقِ الدينار، فلعلَّ السببَ وقع في بلدٍ آخرَ، وزمانٍ متقدِّمٍ تقدُّماً كثيراً يكون الواقعُ حينئذٍ سِكَّةً غيرَ هذا

---

(١) في الأصل: مقارنة شروطه وانتفاء موانعه وأسبابه.

(٢) في المطبوع: المقربة بالتاء المربوطة، وهو خطأ يختلُّ به المعنى.

الغالب، وتكونُ هي الغالبةَ في ذلك الوقت، وفي ذلك البلدِ، والاستحقاقُ يتبعُ زمنَ وقوعِ السببِ لا زمنَ الإقرارِ به، ويكونُ هذا الغالبُ متجدِّداً بعد تجدُّدِ ذلك الغالب وناسخاً له، فما تعيَّنَ هذا الغالبُ الحاضرُ الآن، فيُحْمَلُ الإقرارُ عليه كما تعيَّن الغالبُ الموجودُ حالةَ الإقرار، فيقبلُ تفسيرُه في إقرارِه بأيِّ سِكَّةٍ ذلك الدينار، وكذلك لو أقرَّ المجنونُ الآنَ، أو سكرانُ أو مُغْمىً عليه بدينارٍ من ثمنِ بيعٍ قُبِلَ إقراره، وحُمِلَ على أن ذلك البيعَ وقع من المجنونِ حالةَ عقله، ومن السكران حالةَ صَحْوِه ومن المُغْمىٰ عليه حالة إفاقته، وأنَّ شروطَ البيعِ الآن مفقودةٌ في حقِّهم، وكذلك لو أقرَّ أنه يُسْتَحَقُّ عليه ثَمنُ بيعِ هذه الدارِ الموقوفةِ الآن، صحَّ إقرارُه، وحُمِلَ على حالةٍ تكونُ فيها هذه الدارُ طَلْقاً وكذلك جميعُ هذه النظائرِ التي تكونُ الشروطُ فيها فائتةً حالةَ الإقرار، ويمكنُ اعتبارُها في الزمن الماضي.

أمَّا لو عُلِمَ التعذُّرُ في الماضي والحاضر، بطل الإقرار، كما لو قال: من ثمنِ هذا الخنزير، فإنَّ الخنزيرَ لا يكونُ في الماضي غيرَ خنزيرٍ، والوقفُ يمكنُ أن يكون طَلْقاً، وكذلك بقيةُ النظائرِ تتخرَّجُ على هذا الأسلوب.

ومُقْتضىٰ هذا الفرقِ، وهٰذه القاعدةِ، أن تُشْترطَ المقارنةُ إذا أوصىٰ لجنينٍ أو مَلَّكَه، ويُشترطُ التقدُّمُ فيما إذا أقرَّ له، لتقدُّمِ السببِ على الإقرار، فإنْ حصل الشكُّ في تقدُّمِ الجنينِ، لم يلزم الإقرارُ، لأنا شكَكْنا في المحلِّ القابلِ للمِلْك، وهو شرطٌ، والشكُّ في الشرطِ يمنعُ ترتُّبَ المشروطِ على ما تقدَّم في أول الفروق.

* * *

الفرق الثاني والعشرون والمئتان
بين قاعدةِ الإقرارِ الذي يُقْبَلُ الرجوعُ عنه
وبين قاعدة الإقرار الذي لا يُقْبَلُ الرجوعُ عنه

الأصلُ في الإقرارِ اللزومُ من البَرِّ والفاجرِ، لأنه على خلافِ الطبع كما تقدَّم، فضابطُ ما لا يجوزُ الرجوعُ عنه من الإقرارِ: هو الرجوعُ الذي ليس له فيه عُذرٌ عاديٌّ، وضابطٌ ما يجوزُ الرجوعُ عنه: أن يكونَ له في الرجوعِ عنه عُذرٌ عاديٌّ، وفي الفرق مسائل:

١٢٩/أ **المسألة الأولى**: / إذا أقرَّ الوارثُ للورثةِ أنَّ ما تركه أبوه ميراثٌ بينهم على ما عُهِدَ في الشريعة، وما تُحْمَلُ عليه الدِّيانة، ثم جاء شهودٌ أَخبروه أنَّ أباه أشهدَهم أنه تصدَّقَ عليه في صِغَرِه بهذه الدار، وحازها له، أو أقرَّ أنه ملَّكها عليه بوجهٍ شرعيٍّ، فإنه إذا رجعَ عن إقراره بأنَّ التركةَ كلَّها موروثةٌ إلَّا هٰذه الدارَ المشهودَ بها له دون الورثةِ، واعتذر بإخبارِ البينةِ له، وأنه لم يكن عالماً بذلك، بل أقرَّ بناءً على العادة، ومُقتضى ظاهرِ الشريعة، فإنه يُسمَع دَعواه وعُذْرُه، ويُقيمُ بيِّنتَه، ولا يكونُ إقرارُه السابقُ مُكذِّباً للبينة، وقادحاً فيها، لأنَّ هذا عذرٌ عاديٌّ يُسْمَعُ مِثْلُه.

المسألة الثانية: في «الجواهر»: إذا قال: له [عليَّ][1] مئةُ درهمٍ إن حَلفَ، أو إذا حَلَفَ أو متى حلف أو حتى حَلفَ، أو مع يمينهِ، أو بعد يمينه، فحَلفَ المُقَرُّ له، فنكَل المُقِرُّ، وقال: ما ظننتُ أنه يحلفُ، لا يلزَمُه شيءٌ، لأنَّ العادةَ جرتْ بأن هذا الاشتراطَ يقتضي عدمُ اعتقادِ لزومِ ما أقرَّ به.

(١) زيادة من المطبوع.

وقال ابنُ عبدِ الحكم: إن قال: له عليَّ مئةُ إنْ حلف، أو ادّعاها، أو مهما حلف بالعِتْقِ، أو إن استحلَّ ذلك، أو إن كان يعلمُ أنها له أو إن أعارني رداءَه[1] فأعاره، أو إن شهد بها عليَّ فلانٌ، فشهد عليه بها، لا يلزَمُه في هذا كلّه شيءٌ، لأنَّ العادةَ جرت على أنَّ هذا ليس بإقرارٍ، فإن قال: إنْ حكمَ بها عليَّ فلان فحكم بها عليه لزِمَتْه، لأنَّ الحكمَ سببٌ، فيلزَمُه عند سببِها، والأولُ كلُّه شروطٌ لا أسبابٌ[2]. بل استبعاداتٌ[3] مَحْضَةٌ مُخِلّةٌ بالإقرار.

المسألة الثالثة: إذا أقرَّ فقال: له عندي مئة من ثمن خمرٍ أو مَيتةٍ، لم يلزَمْه شيءٌ، لأنّ الكلامَ بآخرِه، والقاعدةُ: أنَّ كلَّ كلامٍ لا يستقلُّ بنفسِه إذا اتّصل[4] بكلامٍ مُستقلٍّ بنفسه، صَيَّره غيرَ مستقلٍّ بنفسِه، وقوله: من ثمنِ خمرٍ لا يستقلُّ بنَفْسه، فيصيرُ الأَوَّلُ المستقل غير مستقل، وكذلك الصفةُ والاستثناءُ، والغايةُ والشروطُ ونحوُها.

* * *

(١) في المطبوع: داره.

(٢) في المطبوع: شروط الأسباب، والصوابُ ما في الأصول.

(٣) في المطبوع: استعبادات. ولعلَّ الصواب ما أثبتناه.

(٤) في الأصل: إذا استقلَّ، وصوَّبناه من المطبوع. وهو الذي يقتضيه السياق.

الفرق الثالث والعشرون والمئتان
بين قاعدةِ ما ينفُذُ من تصرُّفاتِ الولاةِ والقضاة، وبين قاعدة ما لا ينفذُ من ذلك[1]

وهو خمسة أقسام:

القسم الأول: ما لم تتناوَلْه الولايةُ بالأصالة.

اعلم أنَّ كُلَّ مَن وَلِيَ ولايةَ الخلافةِ فما دونها إلى الوصيةِ، لا يحلُّ له أن يتصرَّفَ إلا بجَلْبِ مصلحةٍ، أو دَرْءِ مَفسدة[2]، لقولهِ تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [الأنعام: ١٥٢] ولقوله عليه السلام: «مَن وَلِيَ من أُمورِ أُمَّتي شيئاً ثم لم يجتَهِد لهم/ ولم ينصَحْ، فالجنَّةُ عليه حرام»[3] فيكونُ الأئمةُ والولاةُ معزولين عمّا ليس فيه بَذْلُ الجُهْدِ، والمرجوحُ أبداً ليس بأحسَنَ، بل الأحسَنُ ضدُّه، وليس الأخذُ به بَذْلاً للاجتهادِ، بل الأَخْذُ بضدِّه، فقد حَجَر الله تعالى على الأَوصياءِ التصرُّفَ فيما هو ليسَ بأحسنَ مع قلَّةِ الفائتِ من المصلحة في ولايتِهم لخِسَّتِها بالنسبةِ إلى الولاةِ والقُضاة، فأَوْلى أن يُحْجَرَ على الوُلاةِ والقُضاةِ في ذلك، ومُقتضىٰ هذه النصوصِ أن يكونَ الجميعُ معزولين عن المفسدةِ الراجحةِ، والمصلحةِ المرجوحةِ والمساويةِ، وما لا مفسدةَ فيه، ولا

١٢٩/ب

---

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ١٠/ ٤٣.

(٢) انظر «القواعد الكبرى» ١/ ١٠٧ لابن عبد السلام حيث نصَّ على أنَّ الضابط في الولايات كلِّها أنَّا لا نُقَدِّمُ فيها إلَّا مَنْ هو أقْوَمُ بجلب مصالحِها ودَرْءِ مفاسدِها.

(٣) سبق تخريج الحديث.

مصلحةَ، لأنَّ هٰذه الأقسامَ الأربعةَ ليست من بابِ ما هو أحسنُ، وتكونُ الولايةُ إنّما تتناولُ جَلْبَ المصلحةِ الخالصةِ أو الراجحةِ، ودَرْءَ المفسدةِ الخالصةِ أو الراجحة، فأربعةٌ مُعتبرةٌ، وأربعةٌ ساقطة، ولهٰذه القاعدةِ قال الشافعيُّ رضي الله عنه: لا يبيعُ الوصيُّ صاعاً بصاعٍ، لأنه لا فائدةَ في ذلك، ولا يفعلُ الخليفةُ ذلك في أموالِ المسلمين، ويجبُ عليه عَزْلُ الحاكم إذا ارتاب فيهِ، دَفْعاً لمفسدةِ الرِّيبة عن المسلمين، ويُعْزَلُ المرجوحُ عند وجودِ الراجحِ تحصيلاً[1] لمزيدِالمصلحة للمسلمين.

واختُلِفَ في عَزْلِ أحدِ المُساويَيْن بالآخر، فقيل: يمتنعُ، لأنه ليس أصلحَ للمسلمين، ولأنه يؤذي المعزولَ بالعَزْلِ والتهمِ من الناس، ولأنَّ تَرْكَ الفسادِ أَولى من تحصيلِ الصلاحِ للمتولِّي، وأما الإنسانُ في نفسِه، فيجوزُ له ذلك فيما يختصُّ به، حصلَتْ مصلحةٌ أم لا، فللإنسانِ أن يبيعَ صاعاً بصاعٍ وما يساوي ألفاً بمئة.

فإن قُلْتَ: تجويزُ ذلك يوجبُ أن يلتبسَ من يُحْجَرُ عليه بمَن لا يُحْجَرُ عليه، ويلتبسَ الرشيدُ بالسفيهِ، لأنَّ السفيهَ هو الذي يفعلُ ذلك.

قلت: لا نسلِّمُ أنا نحجُرُ على من يُفَوِّتُ المصلحةَ كيف كانت، بل ضابطُ ما يُحْجَرُ به: أنَّ كُلَّ تصرُّفٍ خرجَ عن العادةِ، ولم يستجلبْ به حَمْداً شرعياً، وقد تكرَّر منه، فإنه يُحْجَرُ به، والقيدُ الثاني احترازٌ من استجلابِ حَمْدِ الشرابِ والمَساخر، والثالثُ احترازٌ عمَّن رَمىٰ درهماً في البحر، فإنه لا يُحْجَرُ عليه حتى يتكرَّر ذلك منه تكرُّراً يدلُّ على سَفَهِهِ، وعدمِ اكتراثهِ بالمالِ.

---

(١) في «الذخيرة» ١٠/ ٤٣: تحيُّلاً، وعبارة «الفروق» أولى بالتقديم.

إذا تقرَّر هذا القسمُ الذي لا ينفذُ لعدمِ تناولِ الولايةِ له، فيلحقُ به القضاءُ من القاضي بغيرِ عَمَله، فإنه لا/ تتناولُه الولايةُ، لأنَّ صحَّةَ التصرُّف، إنما تُستفادُ من عَقْدِ الولاية، وعَقْدُ الولايةِ إنما يتناولُ مَنصِباً مُعيَّناً، وبلداً مُعيَّناً، فكان معزولاً عمّا عداه لا ينفذُ فيه حُكْمُه، وقاله أبو حنيفةَ والشافعيّ وأحمدُ بن حنبل، وما علِمتُ فيه خلافاً.

١٣٠/أ

وفي الجواهر: إنْ شافَه قاضٍ قاضياً، لم يَكْفِ في ثبوت ذلك الحكمِ، لأنَّ أحدَهما بغيرِ عمله فلا يؤثِّرُ إسماعُه، أو سَماعُه، إلا إذا كانا قاضِيَيْن لبلدةٍ واحدةٍ، أو تجاذبا في ذلك طَرفَي ولايتِهما، فيكونُ ذلك أَقوى من الشهادةِ على كتابِ القاضي فيُعتمد، وفي هذا القسمِ فروعٌ في كتب الفقه.

القسم الثاني: ما تتناولُه الآيةُ، لكن حُكِمَ فيه بمستندٍ باطلٍ، فهذا يُنْقَضُ، لفساد المُدْرَكِ، لا لعدمِ الولايةِ فيه، وهو الحكمُ الذي خالفَ أحدَ أربعةِ أمورٍ:

إذا حكمَ على خلافِ الإجماعِ نُقِضَ قضاؤه، أو خالفَ النصَّ السالمَ عن المُعارِض، أو القياسَ الجليَّ السالمَ عن المعارض، أو قاعدةً من القواعدِ السالمةِ عن المُعارض، ولا بُدَّ في الجميعِ من اشتراطِ السلامةِ عن المُعارض، فإنه لو قضىٰ في عقدِ الرِّبا بالفسخِ لم يُنْقَضْ قضاؤه، وإن كان قضاؤه على خلافِ قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥] لأنه عُورِضَ بالنصوصِ الدالةِ على تحريمِ الربا، وكذلك لو قضىٰ في لبنِ المُصرَّاة بالثمنِ لم يُنْقَضْ قضاؤه، وإن كان على خلافِ قاعدةِ إتلافِ المِثْلِيّات أن يجبَ جنسُها لأجلِ وُرودِ النصِّ في ذلك[1]، نعم لو قضى

(١) يعني قوله ﷺ: «من اشترى شاةً مُصرَّاةً فلينقلب بها، فَلْيَحْلِبْها، فإنْ رضيَ =

بصحَّةِ نكاحٍ بغيرِ وليٍّ، فَسَخْناه لكونهِ على خلافِ قولهِ عليه السلام: «أيُّما امرأةٍ أنكحَتْ نفْسَها بغيرِ إذنِ وليِّها، فنكاحُها باطلٌ باطلٌ باطل»[1].

ولو قضىٰ باستمرارِ عِصْمةِ من لزِمَه الطلاقُ بناءً على المسألةِ السُّرَيْجيّةِ[2]، نقَضْناه، لكونهِ على خلافِ قاعدةٍ: أنَّ الشرطَ قاعدتُه صحَّةُ اجتماعِه مع المشروط، وشرطُ السُّرَيْجيّة لا يجتمعُ مع مشروطِه أبداً، فإنَّ تقدُّمَ الثلاثِ لا يجتمعُ مع لزومِ الطلاقِ بعدَها ونَحْوُ ذلك.

وكذلك لو حكم حَدْساً وتخميناً من غيرِ مُدْركٍ شرعيٍّ يُنْقَضُ إجماعاً، وهو فِسقٌ ممَّن فعله قاله ابنُ مُحْرِزٍ[3] من أصحابنا، ونقل ابنُ يُونسَ عن عبدِ الملك أنه قال: يُنْقَضُ عند مالكٍ قضاءُ القاضي لمُخالفةِ السنَّةِ، كالقضاءِ باستسعاءِ العبدِ لعِتْقِ بعضه، فإنَّ الحديثَ وردَ بأنه لا يُسْتَسْعىٰ[4]، وكالشُّفْعَةِ للجارِ، أو بعد القِسْمةِ، لقولهِ عليه السلام:/ ١٣٠/ب

= حلابَها أمسَكها، وإلّا رَدَّها ومعها صاعٌ من تَمْرٍ» أخرجه البخاري (٢١٥١) ومسلم (١٥٢٤) واللفظ له من حديث أبي هريرة.

و«المصرّاة»: هي الناقة أو الشاة يجتمع اللبن في ضَرْعِها برَبْطِ أخلافِها عند إرادةِ بَيْعِها، حتى يعظمَ ضِرْعُها، فيظن المشتري أن كثرة اللبن لها عادة، فيجري البيع على جهة الخديعة، فمنع منه الإسلام.

(١) سبق تخريج الحديث.

(٢) قد سبق التعريف بها، وأنها ممّا لا يُشتغل به عند أهلِ التحقيق من الفقهاء.

(٣) هو الإمام الفقيه أبو القاسم عبد الرحمٰن بن مُحْرِز القيرواني، أثنى عليه القاضي عياض فقال: كان فقيهاً نظّاراً نبيلاً، ذا رُواءٍ حسن، . . .، وله تصانيفُ حسنةٌ منها تعليقٌ على «المدوّنة» سمّاه «التبصرة». . .، توفي نحو الخمسين وأربع مئة، انظر «ترتيب المدارك» ٨/ ٦٨.

(٤) يريدُ قوله ﷺ: «مَنْ أعتق شِقْصاً في عَبْدٍ، فخلاصُه في مالهِ إنْ كان له مالٌ، فإنْ لم يكن له مالٌ استُسْعيَ العبدُ غير مَشْقوقٍ عليه» أخرجه البخاري (٢٥٢٧) ومسلم (١٥٠٣) واللفظ له من حديث أبي هريرة.

«الشُّفْعَةُ فيما لم يقسم»(١) أو يحكمُ بشهادةِ النصراني، لقولهِ تعالى: ﴿ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢] أو بميراثِ العمّةِ والخالة والمَوْلىٰ الأسفلِ، لقوله عليه السلام: «أَلْحِقوا الفرائضَ بأَهْلِها، فما أبقَت الفرائضُ فلأَوْلى عصَبةٍ ذكرٍ»(٢). وكلُّ ما هو على خلافِ عمل المدينة، ولم يقُلْ به إلا شُذوذُ العلماء، وخالف ابنُ عبدِالحكم وقال: لا تُنْقَضُ شُفْعَةُ الجار، وما ذُكِرَ معه من الفروع، لضَعْفِ مُوجبِ النقضِ عنده، وجمهورُ الأصحابِ على خلافِه، وفي «النوارد» لأبي محمد: قال محمد: مما يُنْقَضُ نَقْضُ ما لا يُنْقَضُ، فإذا قضىٰ قاضٍ بأن يُنْقَضَ حكمُ الأولِ، وهو ممَّا لا يُنْقَضُ نقضَ الثالثُ حُكْمَ الثاني، لأنه نَقَضَه خطأً، ويُقِرُّ الأولُ، وكذلك لو تصرَّف السفيهُ الذي تحت حَجْرِ القاضي بالبيعِ والنكاحِ وغيرِهما، فردَّه، فجاءَ قاضٍ ثانٍ، فأنفذَه. نقضَ الثالثُ هذا التنفيذَ وأقَرَّ الأولَ، وكذلك لو فسخَ الثاني الحُكْمَ بالشاهدِ واليمينِ رَدَّه الثالث، لأنَّ النقضَ في مواطنِ الاجتهادِ خطأً، ونَقْضُ الخطأ مُتعَيِّن.

القسم الثالث: ما حُكِمَ به على خلافِ السبب، والقسمُ المتقدِّمُ على خلافِ الدليل، وقد تقدَّم الفرقُ بين الأسبابِ والأدِلّةِ والحِجاج، وأنَّ

= قال الإمام النووي في «شرح صحيح مسلم» ٥/ ٣٩٥: قال العلماء: ومعنى الاستسعاءِ في هذا الحديث أنَّ العبدَ يُكلَّفُ الاكتسابَ والطلب حتى تحصلَ قيمةُ نصيب الشريك الآخر، فإذا دفعها إليه عَتَق.
وقوله: «غير مشقوقٍ عليه» أي: لا يُكلَّفُ ما يَشُقُّ عليه. و«الشِّقْصُ» بكسر الشين: النصيب قليلاً كان أو كثيراً.

(١) سبق تخريج الحديث.

(٢) أخرجه البخاري (٦٧٣٢)، ومسلم (١٦١٥) من حديث ابن عباس، وصحَّحه ابن حبان (٦٠٢٨) وفيه تمامُ تخريجه. وشرحه الحافظ ابن رجب في «جامع العلوم والحِكَم» ٢/ ٤١٩.

القُضاةَ يعتمدون الحِجاج، والمُجتهدين يعتمدون الأدِلَّة، وأنَّ المُكلَّفين يعتمدون الأسباب، فإذا قضىٰ القاضي بالقتلِ على من لم يَقْتُلْ، أو البيع على من لم يَبِع، أو الطلاقِ على من لم يُطَلِّق، أو الدَّيْنِ على من لم يَسْتَدِنْ، فهذا قضاءٌ على خلافِ الأسباب، فإذا اطُّلِعَ على ذلك وجبَ نَقْضُه عند الكلِّ إلا قِسماً منه خالفَ فيه أبو حنيفة رضي الله عنه، وهو ما كان فيه عَقْد أو فسخٌ، فيُجْعَلُ حكمُ الحاكمِ كالعقدِ فيما لا عقدَ فيه، أو كالفسخِ فيما لا فَسْخَ فيه، فإذا شهد عنده شاهدا زُورٍ بطلاقِ امرأةٍ، فحُكِمَ بطلاقها جازَ لذلك الشاهد أن يتزوَّجَها، مع عِلْمِه بكَذِبِ نفسِه، لأنَّ حُكمَ الحاكمِ فَسْخٌ لذلك النكاح، وكذلك إذا شهد عنده ببيعِ جاريةٍ، فحكمَ ببَيْعِها، جازَ لكلِّ واحد من تلك البينةِ أن يَشْتريَها ممَّن حُكِمَ له بها، ويطأها هذا الشاهدُ مع عِلْمهِ بكَذِبِ نفسه، لأنَّ حُكمَ الحاكمِ تنزَّلَ منزلةَ البيعِ لمن حُكِمَ له، وكذلك كلُّ ما فيه عَقْدٌ أو فَسخٌ، وأَما الديونُ وما يجري مَجراها ممَّا لا عَقْدَ فيه ولا فَسْخَ، فيُوافقُنا فيه، وأنه باقٍ على ما كان عليه قبل الحكم، / وهذا هو معنىٰ قولِ المالكيةِ والشافعية والحنابلة: حُكْمُ الحاكمِ لا يُحلِّل حراماً، ولا يُحَرِّمُ حلالاً في نفسِ الأمر، خلافاً لأبي حنيفة، ووافقنا أبو حنيفة أيضاً فيما إذا قُضِيَ بنكاحِ أُختِ المقضيِّ له أو ذاتِ مَحْرَمٍ، فإنه لا تحلُّ له، لأنَّ المقضيَّ له لو تزوَّجَها لم تحلَّ له، ففات قَبولُ المحلِّ، وكذلك وافقنا إذا تبيَّنَ أن الشهودَ عبيدٌ، والحكمُ في عقدِ نكاح، وفَرَّقَ بأن الشهادةَ شرطٌ، ولم توجَدْ في الأموال، ولم يَحكم الحاكمُ بالمِلْكِ بل بالتسليمِ، وهو لا يوجبُ المِلْك.

١٣١/أ

لنا قولهُ عليه السلام: «إنما أنا بشرٌ مِثلُكم، وإنَّكم تَخْتَصمون إليَّ، ولعلَّ بعضكم أن يكونَ أَلْحَنَ بحُجَّتِهِ من بعضٍ، فأَقضيَ له على نحوِ ما أسمع، فمَنْ قَضَيْتُ له بشيءٍ من حقِّ أخيهِ، فلا يأخُذْه، فإنما أَقْتَطِعُ له

قطعةً من النار»[1] وهو عامٌّ في جميع الحقوق، وقياساً على الأموالِ بطريقِ الأَوْلى، لأنَّ الأموالَ أضعَفُ، فإذا لم يؤثِّر فيها، فأَوْلى الفروجُ.

احتجُّوا بقضيةِ هلالِ بنِ أمية في «الصحيح»[2]: أنَّ النبي ﷺ حين فرق بينه وبين امرأته باللعان قال: «فإنْ جاءَتْ به على صفَةِ كذا فهو لشريك»، فجاءَتْ به على تلك الصفةِ، وتبيَّنَ الأمرُ على ما قال هلال، وأنَّ الفُرْقَةَ لم تكن موجودةً، ومع ذلك لم يفسَخْ تلك الفرقةَ وأَمضاها، فدلَّ ذلك على أنَّ حُكْمَ الحاكمِ يقومُ مَقامَ الفَسخ والعقد، وعن عليّ رضي الله عنه أنه ادّعى عنده رجلٌ نكاحَ امرأةٍ، وشهِدَ له شاهدان، فقضىٰ بينهما بالزوجية، فقالت: والله يا أميرَ المؤمنين ما تزوَّجني، فاعقِدْ بيننا عَقْداً حتى أحِلَّ له، فقال: شاهداك زَوَّجاكِ، فدلَّ ذلك على أنّ النكاحَ يثبتُ بحُكْمِه، ولأنَّ اللِّعانَ يُفْسَخُ به النكاح، وإن كان أحدُهما كاذباً، فالحُكْمُ أولى، لأن للحاكمِ ولايةً عامّةً على الناسِ في العقود، ولأنَّ الحاكمَ له أهليةُ العقدِ والفسخِ بدليلِ أنه لو أوقعَ العقدَ على وجهٍ لو فعله المالك نَفَذ، ولأنَّ المحكومَ عليه لا يجوزُ له المخالفة، ويجبُ عليه التسليمُ، فصار حُكْمُ الله تعالى في حَقِّه ما حكم به الحاكم، وإن علم خلافَه، فكذلك غيرُه قياساً عليه.

والجوابُ عن الأول: أنَّ الفُرْقَةَ في اللعانِ ليست بسببِ صِدْقِ الزوجِ، بدليلِ أنه لو قامَت البينةُ بصِدْقهِ لم تَعُدْ إليه، وإنما كانت بسبب أنَّهما وصلا إلى أسوأ الأحوالِ/ في المُقابحةِ بالتلاعُن، فلم يرَ الشارعُ اجتماعَهما بعد ذلك، لأنَّ الزوجيةَ مبناها السكونُ والمودَّةُ، وما تقدَّم من اللِّعان يمنَعُ ذلك، فعَلِم رسولُ الله ﷺ الكذب وكالبينة إذا قامت. ١٣١/ب

(١) سبق تخريج الحديث.

(٢) سبق تخريج الحديث.

وعن الثاني، إن صحَّ فلا حُجَّةَ فيه لأنه رضي الله عنه أضاف التزويجَ للشهودِ لا لحُكْمهِ، ومنعها من العَقدِ، لِما فيه من الطعنِ على الشهود، فأخبرها بأنه زوَّجها ظاهراً ولم يتعرَّض للفُتْيا، وما النزاعُ إلا فيها.

وعن الثالثِ: أنَّ كَذِبَ أحدِهما لم يتعيَّن باللعانِ ولم يختصَّ به؛ أما عدمُ تعيينهِ، فلأنَّه قد يكونُ مُسْتَنَدُه في اللعانِ كَوْنَه لم يَطأها بَعْدَ حيضتِها، مع أنَّ الحاملَ قد تحيضُ، أو قرائنَ حالِيّةً مِثْلَ كونهِ رأى رجُلاً بين فَخِذَيْها، وقد لا يكون ذلك الرجل أوْلجَ، أو أولجَ وما أَنزل، وبالجملةِ فالقرائنُ قد تكذب، وأما عدمُ اختصاصِه باللعانِ، فلأنَّ المُتداعِيَيْن في النكاحِ أو غيره، قد يكونُ أحدُهما كاذباً فاجِراً يطلبُ ما يعلمُ خلافَه، ولا نُسلِّمُ أنَّ الحكمَ يقومُ مقامَ الفَسخِ والعقدِ، بل لِما بيَّنا أنَّ التلاعُنَ يمنَعُ الزوجية.

وعن الرابع: أنَّ صاحبَ الشرعِ إنما جعل للحاكمِ العَقْدَ للغائب والمحجورِ عليهم ونحوهم بطريق الوَكالةِ، لتعذُّر المباشَرةِ منهم، وهٰهُنا لا ضرورةَ لذلك، والأصلُ أن يَلِيَ كلٌّ واحدٍ مصالحَ نفسه، فلا يُتْرَكُ الأصلُ عند عدمِ المعارض.

وعن الخامس: أنَّ المحكومَ عليه إنما حَرُمَتْ عليه المخالفةُ، لِما فيها من مفسدةِ مُشاقَّةِ الحكام، وانخرامِ النظامِ، وتشويشِ نفوذِ المصالح، وأما مُخالفتُه بحيثُ لا يطَّلعُ عليه حاكمٌ ولا غيرُه، فجائزة.

القسم الرابع: ما تناولَتْه الولايةُ، وصادفَ فيه الحُجَّةَ والدليلَ والسببَ، غَيْرَ أنه متَّهمٌ فيه كقضائهِ لنفسهِ، فإنه يُفْسَخُ، لأنَّ القاعدةَ أنَّ التُّهمةَ تقدَحُ في التصرُّفاتِ إجماعاً من حيث الجملةُ، وهي مختلفةُ المراتب، فأعلى رُتَب التهمةِ مُعتبرٌ إجماعاً، كقضائهِ لنفسه، وأدنى رُتَبِ التُّهم مردودٌ إجماعاً كقضائه لجيرانهِ وأهل صُقْعِه وقَبيلته، والمتوسِّطُ من

التُّهم مُخْتلفٌ فيه: هل يُلْحَقُ بالأولِ أو بالثاني؟ وأصلُها قولُ رسولِ الله ﷺ: «لا تُقْبَلُ شهادةُ خَصْمٍ ولا ظَنينٍ»[1]، أي: مُتَّهم.

١٣٢/أ قال ابن يونس في «الموَّازية»: / كلُّ مَنْ لا تجوزُ شهادتُه له لا يجوزُ حُكْمُه له، وقاله أبو حنيفةَ والشافعيُّ وأَحمدُ بن حنبلٍ رضي الله عنهم، لأنَّ حُكمَ الحاكمِ لازمٌ للمقضيِّ عليه، فهو أَوْلى بالردِّ من الشهادة، لأنَّ فوقَ الشاهدِ من ينظرُ عليه، فيضعفُ الإقدامُ على الباطلِ، فتضعفُ التُّهمة.

قال: ولا يحكمُ لعمِّه إلا أن يكونَ مُبرِّزاً، وجَوَّزه أبو حنيفةَ والشافعيُّ وأحمدُ بن حنبل رضي الله عنهم.

وقال عبدُ الملك: لا يحكمُ لولدهِ الصغيرِ، أو يتيمهِ، أو امرأتهِ، ويجوزُ لغيرِ هٰؤلاء الثلاثةِ، كالأبِ والابنِ الكبير، وإن امتنعت الشهادةُ، فإنَّ منصبَ القضاءِ أبعَدُ عن التُّهَمِ، لوفورِ جلالةِ القاضي دون الشاهد.

وقال أصبغُ: إنْ قال: ثبتَ عندي ولا نعلمُ أثبَتَ أمْ لا؟ ولم يحضُرْهُ الشهودُ لم يَنْفُذْ، فإن حضر الشهودُ، وكانت شهادةً ظاهرةً بحَقٍّ بَيِّنٍ جازَ فيما عدا الثلاثةَ المتقدِّمةَ، لأنَّ اجتماعَ هٰذه الأمورِ يُضعفُ التُّهمةَ، وهو الفرقُ بينه وبين الشهادة، وعن أَصبغَ: الجوازُ في الولدِ والزوجةِ والأخِ والمُكاتَبِ والمُدَبَّرِ والمِدْيان[2]، إن كان من أهلِ القيامِ بالحقِّ، وصح الحكمُ.

وقد يحكمُ للخليفةِ وهو فَوْقَه، وتُهمَتُه أَقوى، ولا ينبغي له القضاءُ بين أحدٍ من عشيرتهِ وخَصْمِه، وإن رضيَ الخصمُ، بخلافِ رجلَيْن رَضِيا

(١) سبق تخريج الحديث.

(٢) زيادة من المطبوع.

بحكمِ رجلٍ أجنبيٍّ، فينفُذُ ذلك عليهما، ولا يقضي بينه وبين غيرِه، وإن رضيَ الخصمُ بذلك، فإن فعلَ، فيُشهِدُ على رضاه، ويجتهدُ في الحقِّ، فإنْ قضىٰ لنفسهِ، أو لمن يمتنعُ قَضاؤه له، فليذكُر القصَّة كلَّها، ورِضا خَصمِه، وشهادةَ مَنْ شهِد برِضا الخصم، وإذا فعل ذلك في مواطنِ خلافِ العلماء، ورَأى أفضلَ منه فالأحسَنُ فَسْخُه، فإن مات أو عُزِلَ فلا يَفْسَخُه غيرُه إلا في الخطأ البيِّن، فإنْ اجتمع في القضيةِ حقُّه وحقُّ الله تعالى كالسَّرقةِ، قال محمد: يقطعُه، وقال ابنُ عبدِ الحكم: يرفعُه لمن فَوْقَه، وأما مالُه فلا يَحْكُمُ به.

القسمُ الخامس: ما اجتمعَ فيه أنه تناولَتْه الولايةُ، وصادفَ السببَ والدليلَ والحُجَّة، وانتفت التهمةُ فيه، غَيْرَ أنه اختُلِفَ فيه من جهةِ الحُجَّة: هل هي حُجَّةٌ أَمْ لا؟ وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: القضاءُ بعِلْم الحاكمِ عندنا، وعند ابن حنبلٍ يمتنع[1]، وقال أبو حنيفة: لا يحكمُ في الحدودِ بما شاهدَه من أسبابها إلا في القذفِ، ولا في حقوقِ الآدميين فيما علمَه قبل الولايةِ/ دون بعد الولاية، ومشهورُ مذهبِ الشافعي رضي الله عنه جوازُ الحكمِ في الجميع، واتفق الجميعُ على جوازِ حُكْمِه بعلمِه في التجريح والتعديلِ.

١٣٢/ب

لنا وجوه:

---

(١) قال الإمام الموفق في «المغني» ١٤/ ٣١: ظاهرُ المذهبِ أنَّ الحاكم لا يحكمُ بعِلْمهِ في حَدٍّ ولا غيرِه، لا فيما علِمه قبل الولاية ولا بَعدَها، . . . ، وعن أحمد روايةٌ أُخرى: يجوز له ذلك، وهو قولُ أبي يوسف، وأبي ثورٍ، والقولُ الثاني للشافعيِّ، واختيارُ المُزَنيّ، لأنَّ النبيَّ ﷺ لمّا قالت له هند: إنَّ أبا سفيان رجلٌ شحيح، لا يُعطيني من النفقةِ ما يكفيني وولدي، قال: «خذي ما يكفيك وولدَك بالمعروف» فحكم لها من غيرِ بَيّنةٍ ولا إقرارٍ، لعِلْمِهِ بصِدْقِها.

الأول: قولُ رسولِ الله ﷺ: «إنما أنا بشرٌ مثلُكم، وإنَّكم تختصمون إليَّ، ولعلَّ بعضَكم أن يكونَ أَلْحَنَ بحُجَّتِهِ من بعضٍ، فأَقْضِيَ له على نحوِ ما أَسمَع» الحديث[1]، فدلَّ ذلك على أنَّ القضاءَ يكون بحسبِ المسموعِ، لا بحَسبِ المعلوم.

الثاني: قولهُ ﷺ: «شاهِداك، أو يمينُه ليس لك إلا ذلك»[2] فحصرَ الحُجَّةَ في البيِّنةِ واليمينِ، دونَ علمِ الحاكمِ، وهو المطلوب.

الثالث: روىٰ أبو داودَ[3]: أنَّ النبيَّ ﷺ بعثَ أَبا جَهْمٍ على الصدقةِ، فلاحاه رجلٌ في فريضةٍ، فوقع بينهما شِجاجٌ، فأتَوا النبيَّ ﷺ فأعطاهم الأَرْشَ، ثم قال: «أفأَخطُبُ الناسَ فأُعْلِمُهم برضاكم؟» قالوا: نعم، فخطب فأعلم، فقالوا: ما رَضِينا، فأرادهم المهاجرون والأنصار، فقال النبيُّ ﷺ: «لا، ونزل» فجلسوا إليه فأرْضاهم، فقال: «أَخْطُبُ الناسَ فأُعْلِمُهم برضاكم» قالوا: نعم، فخطب، فأعلمَ الناسَ، فقالوا: رَضِينا، وهو نصٌّ في عدَمِ الحُكمِ بالعِلم.

الرابع: جاء في «الصحيحين»[4] في قصة هلال وشريكٍ: «إِنْ جاءَتْ به كذا، فهو لهلالٍ» يعني الزوج، «وإن جاءت به كذا، فهو لشريك بن سَحْماء» يعني المقذوف، فجاءت به على النعتِ المكروه، فقال ﷺ: «لو كنت راجماً أحداً بغير بيِّنة لرجَمْتُها»، فدلَّ ذلك على أنه لا يقضي في

---

(١) سبق تخريج الحديث.

(٢) أخرجه البخاري (٢٦٦٩)، ومسلم (١٣٨) من حديث الأشعث بن قيس.

(٣) في «السنن» (٤٥٣٤) من حديثِ عائشة رضي الله عنها، وأخرجه الإمام أحمد ٤٣/ ١١٠-١١١، والنسائي ٨/ ٣٥، وابن ماجه (٢٦٣٨)، وصحَّحه ابن حبّان (٤٤٨٧)، وتمام تخريجه في «المسند».

(٤) سبق تخريج الحديث.

الحدودِ بعِلمه، لأنَّ رسولَ الله ﷺ لا يقول إلا حقّاً، وقد وقع ما قال، فيكون العلمُ حاصلاً له، ومع ذلك ما رجَم، وعلَّل بعدم البينة.

الخامس: قولهُ تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً﴾ [النور: ٤] فأمر بجَلْدِهم عند عدمِ البيِّنة، وإن عُلِمَ صِدْقُهم.

السادس: أنَّ الحاكمَ غيرُ معصومٍ، فيُتَّهم بالقضاءِ بعِلْمه، فلعلَّ المحكومَ له وليٌّ، أو المحكومَ عليه صديقٌ، ولا نعلمُ نحن ذلك، فحسَمْنا المادةَ صَوْناً لمنصبِ القضاء عن التُّهم.

السابع: قال أبو عمر بن عبد البرِّ في «الاستذكار»[(١)]: اتَّفقوا على أنَّ القاضي لو قتلَ أخاه لعِلْمهِ بأنه قاتلٌ، أنه كالقاتلِ/ عَمْداً لا يَرِثُ منه شَيئاً للتُّهمةِ في الميراث[(٢)]، فنقيسُ عليه بقيةَ الصورِ بجامعِ التُّهمة. ١٣٣/أ

احتجوا بوجوه:

أحدُها: ما في «مسلم»[(٣)]: أنَّ رسول الله ﷺ قضىٰ على أبي سفيان بالنفقةِ بعِلْمهِ، فقال لهند: «خُذي لك ولولدك ما يكفيك بالمعروف»، ولم يُكَلِّفْها البينة.

وثانيها: ما رواه صاحبُ «الاستذكار»[(٤)]: أن رجلاً من بني مخزوم ادَّعىٰ على أبي سفيان عند عُمر رضي الله عنه أنه ظلمه حدّاً في موضع،

---

(١) انظر «الاستذكار» ٨/ ٩.

(٢) في المطبوع من «الاستذكار»: روايته، وازوَرَّ المحقّق عمَّا في طبعة «مؤسسة الرسالة» من الصواب وهو: وراثته.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) «الاستذكار» ٨/ ١١.

فقال عمر رضي الله عنه: إنِّي لأَعْلَمُ الناسِ بذلك، فقال عمر: انهض إلى الموضع، فنظر عمرُ رضي الله عنه إلى الموضعِ، فقال: يا أبا سفيان خُذْ هذا الحجرَ من هٰهُنا فضَعه هٰهُنا، فقال: والله لا أفعل، فقال: والله لتفعَلَنَّ، فقال: لا أَفعل، فعلاه عُمرُ بالدِّرَّةِ، وقال: خُذْهُ لا أُمَّ لك، وضَعْهُ هنا، فإنّك ـ ما علمتُ ـ قديمُ الظلمِ، فأخذه فوضعَه حيث قال، فاستقبل عمرُ رضي الله عنه القبلة، فقال: اللهم لك الحمدُ إذ لم تُمِتْني حتى غَلَبْتُ أبا سفيان على رَأيهِ[1]، وأذلَلْتَه لي بالإسلام، فاستقبل القبلة أبو سفيان، فقال: اللهمَّ لك الحمدُ إذ لم تُمِتْني حتى جعلْتَ في قلبي ما ذَلَلْتُ به لعمر.

وثالثُها: قولُه تعالى: ﴿كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ﴾ [النساء: ١٣٥] وقد علمَ القِسْطَ، فيقومُ به.

ورابعها: أنه إذا جاز أن يحكمَ بالظنِّ الناشىءِ عن قولِ البينةِ، فالعِلْمُ أَوْلى، ومن العجبِ جَعْلُ الظنِّ خيراً من العلم.

وخامسُها: أنَّ التُّهمةَ قد تدخلُ عليه من قِبلِ البيِّنة، فيُقْبَلُ قَوْلُ من لا يُقْبَل.

وسادسُها: أنَّ العملَ واجبٌ بما نَقَلتْه الرواةُ عن رسولِ الله ﷺ، فما سَمِعه المُكَلَّفُ أَوْلى أن يعملَ به، ويحكمَ به بطريقِ الأَوْلى، لأنَّ الفُتْيا تثبتُ شَرْعاً عاماً إلى يومِ القيامة، والقضاءُ في فَرْدٍ لا يتعدَّىٰ لغيرِه، فخَطَرُه أقل.

وسابعُها: أنه لو لم يحكُم بعِلْمهِ لفَسق في صُوَرٍ:

---

(١) في «الاستذكار»: حتى غَلَّبْتَ عليَّ أبا سفيان على رأيه! ولا معنى له.

منها: أن يعلمَ ولادةَ امرأةٍ على فراشِ رجلٍ، فيشهدَ أنها مملوكته، فإن قَبِلَ البيِّنةَ مَكَّنَه من وَطْئِها، وهي ابنتُه، وهو فِسْقٌ، وإلا حكمَ بعِلْمِه وهو المطلوبُ.

ومنها: أن يعلمَ قَتْلَ زيدٍ لعمرٍو، فتشهدُ البينةُ بأنَّ القاتلَ غيرُه، فإنْ قتلَه قتلَ البريءَ وهو فسقٌ، وإلَّا حكَمَ بعِلمهِ وهو المطلوب.

ومنها: لو سَمِعَه يطلِّقُ ثلاثاً، فأنكر، فشهدت البينةُ بواحدةٍ، إنْ قبلَ البيِّنةَ مكَّنَ من الحرامِ، وإلا حكم بعِلْمه.

وثامنُها: أنَّ رسولَ الله ﷺ اشترىٰ فرساً،/ فجحَده البائعُ، فقال عليه السلام: «مَنْ يشهَدُ لي؟» فقال خُزَيْمة[1]: يا رسولَ الله، أنا أشهَدُ لك، فقال رسولُ الله ﷺ: «كيف تشهَدُ ولا حضَرْتَ؟» فقال خزيمة: يا رسولَ الله تُخْبِرُنا عن خبرِ السماء، فنُصَدِّقك، أفلا نُصَدِّقُك في هذا؟ فسمَّاه رسولُ الله ﷺ ذا الشهادتين»[2] فهذا وإن استدلَّ به المالكيةُ على عدمِ القضاءِ بالعلم، فهو يدلُّ لنا من جهةِ حُكْمهِ عليه السلام لنفسهِ، ١٣٣/ب

(١) هو خزيمة بن ثابت رضوان الله عليه.

(٢) أخرجه أحمد ٣٦/ ٢٠٥-٢٠٦، وأبو داود (٣٦٠٧) وترجم عليه. باب إذا علمَ الحاكم صِدقَ الشاهد الواحد يجوز له أن يحكم به. وأخرجه النسائي في «السنن الكبرى» (٦١٩٨)، و«المجتبى» ٧/ ٣٠١، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» ٤/ ١٤٦ وصحَّحه شيخنا في التعليق على «المسند» وفيه تمامُ تخريجه.

قال الإمام ابن القيم في «الطرق الحكمية»: ٦٩: وليس هذا الحكمُ بالشاهدِ الواحدِ مخصوصاً بخزيمة دون مَنْ هو خيرٌ منه أو مِثْلُه من الصحابة، فلو شهد أبو بكرٍ وحده، أو عمرُ، أو عثمان، أو علي، أو أُبيُّ بن كعب، لكان أوْلى بالحكمِ بشهادته وحده، والأمرُ الذي لأجلِه جعل شهادته بشاهدين موجودٌ في غيرِه، لكنه أقام الشهادة وأمسك عنها غيره، وبادر هو إلى وجوبِ الأداء، إذ ذلك من موجباتِ تصديقه لرسولِ الله ﷺ.

فيجوزُ أن يحكمَ لغيرِه بعِلْمه، لأنه أبعدُ في التُّهمةِ من القضاءِ لنفسهِ بالإجماع.

وتاسعُها: القياسُ على التجريحِ والتعديل.

والجوابُ عن الأولِ: أنَّ قصةَ هند فُتْيا لا حُكْمٌ، لأنه الغالبُ من تصرُّفاتهِ عليه السلام، لأنه مُبَلِّغٌ عن الله تعالى، والتبليغُ فُتْيا لا حُكْمٌ، والتصرُّفُ بغيرِها قليلٌ، فيُحْمَلُ على الغالبِ، لأن أبا سفيانَ كان حاضِراً في البلد، ولا خلافَ أنه لا يُقْضىٰ على حاضرٍ من غيرِ أن يَعرِف.

وعن الثاني: أنه من باب إِزالة المُنكرِ الذي يحسنُ من آحادِ الناس لا من بابِ القضاء، فلِمَ قُلتم: إنَّه من بابِ القضاء؟ ويُؤَيِّدُه أنها واقعةٌ غيرُ متردِّدةٍ بين الأمرين، فتكون مُجْمَلةً، فلا يُسْتَدَلُّ بها.

وعن الثالث: القولُ بالمُوجبِ، فلِمَ قُلتم: إنَّ الحُكمَ بالعلمِ من القِسط؟ بل هو عندنا مُحَرَّم.

وعن الرابع: أنَّ العلمَ أفضلُ من الظنِّ، إلَّا أنَّ استلزامَه للتُّهمةِ وفسادِ منصبِ القضاءِ أوجَبَ مَرْجوحيّتَه، لأنَّ الظنَّ في القضاءِ يخرقُ الأُبَّهة، ويمنعُ من نفوذِ المصالح.

وعن الخامس: أنَّ التهمةَ مع مشاركةِ الغيرِ أضعفُ، بخلافِ ما يُسْتَقلُّ به، وقد تقدَّم أنَّ التهمَ كلَّها ليست مُعْتبرةً بل بعضها.

وعن السادس: أنَّ الروايةَ والسماعَ والرّؤيةَ استوى الجميعُ لعدمِ المُعارضِ الذي تقدَّم ذِكرُه في العلمِ، بخلافِ الحكم.

وعن السابعِ: أنَّ تلك الصُّورَ لم يَحكُمْ فيها بعِلمه، بل تَرَكَ الحُكْمَ، وتركُه عند العجزِ عنه ليس فِسْقاً، وتركُ الحكمِ ليس بحُكم.

وعن الثامن: أنَّ رسول الله ﷺ ما حكم لنفسه، وليس في الحديثِ أنه أخَذَ الفرسَ قَهْراً من الأعرابي، فقد اختلف هل حَكَمَ أم لا؟ وهل

جعل شهادةَ خُزَيْمةَ بشهادتين حقيقةً أو مبالغة؟ فما تعين ما ذكرتموه. وقد ذكر الخَطَّابيُّ أنه عليه السلام أنما سَمّىٰ خُزيمةَ ذا الشهادتين مبالغةً لا حقيقةً[1] ./ ١٣٤/أ

وعن التاسع: أنه يَحْكُمُ فيه بالعلمِ نَفياً للتسلسل، لأنه يحتاجُ إلى بيِّنةٍ تشهد بالجَرحِ أو التعديل، وتحتاجُ البينةُ بيِّنةً أخرى إلا أن يقبلَ بعلمهِ، بخلافِ صورةِ النزاع، مع أنَّ القاضي في «المعونة»[2] قد قال: هذا ليس حكماً، وإلَّا لم يتمكَّنْ غيرُه من نَقْضِه، بل لغيرِه تَرْكُ شهادتهِ وتفسيقُه، وإذا لم يكن حُكْماً لا يقاس عليه.

المسألة الثانية: وهي مُرَتَّبةٌ على الأولى.

قال الشيخُ أَبو الحسن اللَّخْميُّ: إذا حكمَ بما كان عنده من العلمِ قبل الولايةِ أو بعدَها في غيرِ مجلسِ الحكومةِ أو فيه، فللقاضي الثاني نَقْضُه،

---

(١) عبارة الخطابي في «معالم السنن» ٤/ ١٦٠: هذا حديثٌ يضعه كثيرٌ من الناس غير موضعه، . . .، وإنَّما وجهُ الحديث ومعناه أنَّ النبيَّ ﷺ إنما حكم على الأعرابيِّ بعِلمه، إذْ كان النبيُّ ﷺ صادقاً باراً في قوله، وجرت شهادةُ خزيمة في ذلك مجرى التوكيدِ لقوله والاستظهار بها على خَصْمِه، فصارت في التقدير شهادته له وتصديقه إياه على قوله كشهادة رجلين في سائر القضايا. انتهى. وهذا الذي قاله الإمام الخطابي قد تعقّبه ابن القيم في «تهذيب سنن أبي داود» فذكر أن النبيَّ ﷺ إنَّما أمضى البيع بشهادة خزيمة وجعلها بمنزلة شاهدين، وهذا لأنَّ شهادة خزيمة على البيع ـ ولم يَرَه ـ استندت إلى أمر هو أقوى من الرؤية، وهو تصديقُ رسولِ الله ﷺ بالبراهين الدالّة على صدقه، وأنَّ كلَّ ما يُخبرُ به حقٌّ وصدقٌ قطعاً، فلما كان من المستقرِّ عنده أنه الصادق في خبره، البارُّ في كلامه، وأنه يستحيل عليه غير ذلك ألبتة، كان هذا من أقوى التحمُّلات، فَجزم بأنه بايَعه كما يجزم لو رآه وسمعه، بل هذه الشهادة مستندةٌ إلى محضِ الإيمان، وهي من لوازمه ومقتضاه.

(٢) انظر «المعونة» ٣/ ١٥٠٤ للقاضي عبد الوهّاب.

فإنْ أقرَّ الخصمُ بعد جلوسِهما للحكومة، أو أقرَّ بشيءٍ قبل أن يُنفذَ ما للحكومة ثم أنكر، [فقال مالكٌ وابنُ القاسم: لا يحكمُ به، وقال سُحنونٌ وابن الماجِشون: يحكمُ به، فلو جحدَ أحدُهما، ثم أقرَّ في موضعٍ يُقْبَلُ ما رجعَ إليه من حُجَّةٍ أو غيرِها بعد الجحودِ عند مالك، وله ذلك عند ابن الماجِشون وسحنون. قال اللَّخميُّ: والأول أَحسنُ، ولا أَرىٰ أن يُباحَ هذا اليومَ لأحدٍ من القضاة. واختلف إذا حَكم،][1] فقال محمد[2]: ينقضُ هو ذلك دون غيره من القضاةِ، لأنه إلزامٌ بالعلمِ بالإقرارِ إلّا أن يُقلِّدَ مَنْ يرى ذلك، أو من أهلِ الاجتهاد، ولم يتبيَّن له غيرُ الأول، إلا أن يتبيَّن له أنَّ ذلك يؤدِّي مع فسادِ حالِ القضاةِ اليومَ إلى القضاءِ بالباطلِ، لأن كلَّهم حينئذٍ يدَّعي العدالةَ، فينقضُه لِما في ذلك من الذريعةِ، فهذا ضَرْبٌ من الاجتهاد.

قلت: فقد صرَّح بأنَّ القضاءَ بالعلم يُنْقَضُ، وإن كان مُدْرَكاً مختلفاً فيه، فإن كان المُدْرَكُ في النقضِ كونَه مُدْرَكاً مختلفاً فيه، فالذي يُنْقَضُ به لا يعتقدُه، فالحكمُ وقع عنده بغير مُدْرَكٍ، والحكمُ بغيرِ مُدْرَكٍ يُنْقَضُ، فنَقْضُه لذلك، فيلزَمُ على هذا نقضُ الحكمِ إذا وقع بالشاهدِ واليمين عند من لا يعتقدُه، وقد نصَّ على نَقْضِه أبو حنيفة رضي الله عنه، وقال: هو بدعةٌ، أولُ من قَضىٰ به معاوية رضي الله عنه، وليس كما قال، بل أكثرُ العلماءِ على القضاء به، وكذلك بشهادةِ امرأتين، فإنَّ الشافعيَّ لا يُجوِّزُ الحكمَ إلا بأربعِ نِسوةٍ، والحكمُ الواقعُ بشهادةِ الصبيانِ عند الشافعيِّ وغيره، فإنها مُدْرَكٌ ضَعيفٌ مختلفٌ فيه، فيتطرّقُ النقضُ لجميعِ هذه الأحكام، لأنَّ الحكمَ عند المخالفِ بغيرِ مُدْرِكٍ، وإن كان المُستندُ في

---

(١) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستدرك من المطبوع.

(٢) عبارة محمد في المطبوع مختلفة عمّا في الأصل وفيها زيادة.

نقضِ القضاء بالعلمِ ليس كونُه مُدْرَكاً مختلفاً فيه، وأنّا لا نعتقدُه مُدْرَكاً، بل مُسْتَنداً لنفيِ التهمةِ كما ننقضُه إذا حكم لنفسه، فلا يشاركُه في النقضِ غيرُه من المدارِكِ المختلفِ فيها من هذا الوجه. مع أني قد ترجَّحَ عندي فيما وضعتُه في كتاب «الإحكام في الفرقِ بين الفتاوى والأحكام»[1]: أنَّ القضاءَ بالمُدْرَكِ المُخْتَلفِ فيه يرفعُ الخلافَ فيه ويُعَيِّنه، لأنَّ الخلافَ في ذلك المُدْرِكِ موطنُ اجتهادٍ فيتعيَّنُ أحدُ الطرفين بالحكمِ فيه كما يتعيَّنُ أحدُ الطرفين بالاجتهادِ في المسألة نفسِها المختلفِ فيها./ ١٣٤/ب

فهٰذه الأقسامُ الخمسةُ هي ضابطُ ما يُنْقَضُ من قضاءِ القاضي، وما خرجَ عن هذه الخمسةِ لا يُنْقضُ، وهو ما اجتمعَ فيه تناولُ الولاية له، والدليلُ والسببُ والحُجَّة، وانتفت فيه التهمةُ، ووقع على الأوضاعِ الشرعيةِ كان مُجْمَعاً عليه أو مختلفاً فيه.

* * *

(١) انظر الصفحات: ٨٢-٨٨ من الكتاب المذكور.

الفرق الرابع والعشرون والمئتان
بين قاعدةِ الفَتْوىٰ، وقاعدةِ الحكم[1]

وينبني على الفرقِ تمكينُ غيرِه من الحُكمِ بغيرِ[2] ما قال في الفُتْيا في مواضعِ الخلافِ بخلافِ الحكم.

واعلم أنَّ العباداتِ كلَّها على الإطلاقِ لا يدخُلها الحُكمُ البتَّةَ بل الفُتيا فقط، فكلُّ ما وُجِدَ فيها من الإخباراتِ، فهي فُتْيا فقط، فليس لحاكمٍ أن يحكمَ بأنَّ هٰذه الصلاةَ صحيحةٌ أو باطلة، ولا أنَّ هذا الماءَ دون القُلَّتيْن فيكون نَجِساً، فيحرُمُ على المالكيِّ بعد ذلك استعمالُهُ، بل ما يُقالُ في ذلك إنَّما هو فُتيا، إنْ كانت مذهبَ السامعِ عَمِلَ بها، وإلا فله تَرْكُها، والعملُ بمَذْهبه[3].

ويلحقُ بالعباداتِ أسبابُها، فإذا شهدَ بهلالِ رمضانَ شاهدٌ واحدٌ فأَثْبته حاكمٌ شافعيٌّ، ونادىٰ في المدينة بالصوم لا يلزَمُ ذلك المالكيَّ، لأنَّ ذلك فُتْيا لا حُكْمٌ[4]، وكذلك إذا قال حاكم: قد ثبت عندي أنَّ الدَّيْنَ يُسْقِطُ الزكاةَ أو لا يُسْقِطُها، أو مِلْكَ نِصابٍ من الحُليِّ المُتَّخذِ لاستعمالٍ مُباحٍ[5] سببُ وجوبِ الزكاة فيه، أو أنه لا يوجبُ الزكاةَ، أو غيرُ ذلك من

---

(١) انظر أصلَ هذا الفرق في «الذخيرة» ١٠/ ١٢٠.

(٢) في الأصل: بغيرها.

(٣) صحَّح ابن الشاط ما مضى من كلامِ القرافيِّ.

(٤) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: فيما قاله في ذلك نظر، إذْ لقائلٍ أن يقول: إنه حُكمٌ يلزمُ جميعَ أهل ذلك البلد.

(٥) في المطبوع: باستعمالِ المباح.

أسبابِ الأَضاحي والعقيقةِ والكفّاراتِ والنّذورِ ونحوِها من العباداتِ المختلفِ فيها، أو في أسبابِها، لا يلزَمُ شيءٌ مِنْ ذلك مَنْ لا يعتقدُه، بل يتبعُ مَذْهبَه في نفسهِ، ولا يلزمُه قولُ ذلك القائل، لا في عبادةٍ ولا في سَببِها ولا شرطِها ولا مانعِها[١]، وبهذا يظهرُ أنَّ الإمامَ لو قال: لا تُقيموا الجُمعةَ إلا بإذْني لم يكن ذلك حُكماً، وإن كانت مسألةً مُخْتَلفاً فيها: هل تفتقرُ الجمعةُ إلى إِذْنِ السُّلطانِ أم لا؟ وللناسِ أن يُقيموها بغيرِ إذنِ الإمام إلا أن يكونَ في ذلك صُورةُ المُشاقَّةِ وخَرْقُ أُبَّهةِ الولاية وإظهارُ العنادِ والمُخالفة، فتُمْنَعُ إقامتُها بغيرِ أَمْرِه لأجلِ ذلك[٢]، لا لأنه موطنُ خلافٍ

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لقائلٍ أن يقول: أنه يلزمُ غيرَ ذلك الحاكمِ ممّن يخالفُ مذهبُه مذهبَه ما بنىٰ على ذلك الثبوت، كما إذا ثبت عنده أنَّ الدَّيْنَ لا يُسْقِطُ الزكاةَ، وأراد أَخْذَها ممن يخالفُ مَذْهبُه مَذْهبَه، أنه لا يسوغُ له الامتناعُ مِن دَفْعِها إلَّا له، وكذلك ما أشبه ذلك.

(٢) قال الماوردي في «الأحكام السلطانية»: ١٨٣: وأما الإمامةُ في صلاة الجمعة، فقد اختلف الفقهاءُ في وجوبِ تقليدها، فذهب أبو حنيفة وأهل العراق إلى أنها من الولايات الواجبات، وأنَّ صلاة الجمعة لا تصحّ إلا بحضورِ السلطان أو من يستنيبُه فيها. وذهب الشافعيُّ وفقهاء الحجاز إلى أنَّ التقليد فيها نَدْبٌ، وأنَّ حضور السلطان ليس بشرطٍ فيها، فإن أقامَها المصلّون على شرائطِها انعقدت وصحَّت. انتهى كلامُه، وعن أحمد روايتان مختلفتان. قال الشيخ محمد حامد الفقي في تعليقه على «الأحكام السلطانية»: ١٠٠ لأبي يعلى الفرّاء: والنصوصُ أدلُّ على ما ذهب إليه الشافعي وأهلُ الحجاز ورواية عن أحمد، وأنّها كبقية الصلوات في جماعتها وإمامتها، وإنما كان الأمراءُ في الزمن الغابر حريصين عليها لشأن الخطبةِ وأثرِها في قلوب العامة والجماهير الذين يحرص الولاة والأمراءُ في كلِّ زمانٍ على استمالتهم إلى جانبهم بكلِّ ما يملكون من ناحية سياسة المُلْكِ لا من ناحية الدين، أما من الناحية الدينية فإنها وجميعَ المواعظِ والتذكير بالله سواء.

اتَّصل به حُكمُ حاكمٍ، وقد قاله بعضُ الفقهاء، وليس بصحيح[1]، بل حُكمُ الحاكمِ إنما يؤثِّرُ إذا أنشأَه في مسألةِ اجتهادٍ تتقاربُ فيها المداركُ، لأَجْلِ مصلحةٍ دنيوية، فاشتراطُ[2] قيدِ الإنشاءِ احترازٌ من حكمهِ في مواقعِ الإجماع، فإنَّ ذلك إخبارٌ وتنفيذٌ مَحْضٌ[3]، وفي مواقعِ الخلافِ يُنْشِئُ حُكماً، وهو إلزامُ أحدِ/ القولين اللَّذَيْن قيل بهما في المسألة[4]، ويكونُ إنشاؤه إخباراً خاصّاً عن الله تعالى في تلك الصورةِ من ذلك الباب[5]، وجعل الله تعالىٰ إنشاءَه في مواطنِ الخلافِ نصّاً وردَ مِن قِبَلِهِ في خصوصِ تلك الصورة، كما لو قضىٰ في امرأةٍ عُلِّقَ طلاقُها قبل المِلْكِ بوقوعِ الطلاق، فيتناولُ هٰذه الصورةَ الدليلُ الدالُّ على عدمِ لزومِ الطلاقِ عند الشافعيِّ، وحَكَمَ المالكيُّ بالنقضِ، ولزومُ الطلاقِ نصٌّ خاصٌّ تختصُّ به هٰذه المرأة المُعيَّنة، وهو نصٌّ مِن قِبَلِ الله تعالى، فإنَّ الله تعالى جعَل ذلك للحاكمِ رَفْعاً للخُصومات والمشاجرات، وهذا النصُّ الواردُ من هٰذا الحاكم أخصُّ من ذلك الدليلِ العام، فيُقَدَّمُ عليه، لأنَّ القاعدةَ الأصولية:

١٣٥/أ

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: بل هو صحيح كما قال ذلك الفقيه، لأنه حُكمُ حاكمٍ اتصل بأمرٍ مُخْتلفٍ فيه، فتعيَّن الوقوفُ عند حُكْمهِ، والله أعلم.

(٢) في المطبوع: فاشتراطي.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ليس ما قاله من أنه إخبارٌ بصحيحٍ، بل هو تنفيذٌ مَحْضٌ، وهو الحكمُ بعَيْنهِ، إذ لا معنىٰ للحكمِ إلا التنفيذَ، ومما يوضِّحُ ذلك: أنه لو أنَّ حاكماً ثبتَ عنده بوجهِ الثبوتِ أنّ لزيدٍ عند عمرٍو مئةَ دينارٍ، فأمرَه أن يُعْطِيَه إياها، أنَّ ذلك الأمرَ لا يصحُّ بوجهٍ أن يكون إخباراً، وهذا الموضعُ وما أشبَهه من مواقعِ الإجماعِ فلا يصحُّ قوله: إن مواقعَ الإجماعِ لا يدخلُها الحكمُ بل الإخبارُ، بوَجْهٍ أصلاً.

(٤) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إلزامُه أحدَ القولَيْن هو تنفيذُ الحكمِ وإمضاؤه بعَيْنه.

(٥) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: وكيف يكون إنشاءً ويكونُ مع ذلك خبراً؟ وقد تقدَّم له الفرقُ بين الإنشاء والخبر، هذا ما لا يصحُّ بوجه.

أنه إذا تعارضَ الخاصُّ والعامُّ قُدِّمَ الخاصُّ على العام[1]، فلذلك لا يرجعُ الشافعيُّ يُفتي بمُقْتضىٰ دليلهِ العامِّ الشاملِ لجملةِ هذه القاعدةِ في هٰذه الصورةِ منها لتناوُلِها نصّاً خاصّاً بها مخرجاً[2] لها عن مُقتضىٰ ذلك الدليلِ العامّ، ويُفتي الشافعيُّ بمُقْتَضىٰ دليلهِ العامِّ فيما عدا هذه الصورةَ من هذه القاعدة، وكذلك لو حكم الشافعي باستمرارِ الزوجيةِ بينهما خرجَت هذه الصورةُ عن دليلِ المالكيِّ، وأفتىٰ فيها بلزومِ النكاحِ ودوامهِ، وفي غيرِها بلزومِ الطلاقِ، لأجلِ ما أنشأه الشافعيُّ من الحُكمِ تقديماً للخاصِّ على العام، فهذا هو معنىٰ الإنشاء[3].

وقولي: «في مسألة اجتهادية»: احترازٌ من مواقع الإجماع، فإنَّ الحكمَ هنالك ثابتٌ بالإجماعِ، فيتعذَّرُ فيه الإنشاءُ لتَعيُّنه وثبوتهِ إجماعاً[4].

---

(١) انظر «قواطع الأدلة» ١/ ١٨٣ للسمعاني.

(٢) في الأصل: لتناولها نصٌّ خاصٌّ بها يخرجُ لها، وصوابُه ما هو مثبت.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لا كلامَ أشدُّ فَساداً من كلامهِ في هذا الفصل! وكيف يكونُ إنشاءُ الحاكم الحُكْمَ في مواقع الخلافِ نصّاً خاصّاً مِن قِبَل الله تعالى؟ وقد قال النبيُّ ﷺ: «إذا اجتهد أحدُكم فأصابَ فله أَجران، وإن اجتهد فأخطأَ فله أجرٌ واحد»؟ وكيف يصحُّ الخطأُ فيما فيه النصُّ من قِبَل الله تعالى؟ هذا كلامٌ بيِّنُ الخطأ بلا شكّ فيه، وما تخيَّلَ هو أو غيرُه من ذلك لا يصحُّ ولا حاجةَ إليه.
وإنما هو يُعَيِّنُ في القضيةِ المُعيَّنةِ أحدَ القولين، أو الأقوال إذا اتّصلَ به حكمُ الحاكمِ لِما في ذلك من المصلحةِ في نفوذِ الحكمِ وثباتهِ، ولما فيه من المفسدةِ لو لم ينفُذ لا لما قاله، من أنه إنشاءٌ من الحاكمِ موضوعٌ كنصٍّ خاصٍّ من قِبَلِ الله تعالى، والله أعلم.

(٤) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: هذا كلامٌ ساقطٌ أيضاً، وكما أنَّ الحكمَ في مواقع الإجماعِ، ثابتٌ بالإجماع فالحكمُ في مواقعِ الخلافِ ثابتٌ بالخلاف، فعلىٰ القول بالتصويبِ، كلاهما حقٌّ وحكمُ الله تعالى، وعلى القولِ بعدمِ التصويب، أحدُهما حقٌّ وحُكمُ الله تعالى، ولكن ثبتَ العذرُ للمكلَّف في ذلك، وما أوقعه فيما وقع =

وقولي: «تتقارب مداركُها» احترازٌ من الخلافِ الشاذّ المبنيّ على المُدْرَكِ الضعيف، فإنه لا يرفعُ الخلافَ، بل يُنْقَضُ في نفسه إذا حُكِمَ بالفتوىٰ المبنيةِ على المُدْرك الضعيف[1].

وقولي: «لأجلِ مصالحِ الدنيا»: احترازٌ من العباداتِ كالفَتوىٰ بتحريمِ السباع، وطهارةِ الأواني وغيرِ ذلك ممّا يكونُ اختلافُ المجتهدين فيه لا للدنيا بل للآخرةِ، بخلافِ الاختلافِ في العقودِ والأملاكِ والرُّهون والأوقافِ ونحوِها، إنما ذلك لمصالحِ الدنيا، وبهذا يظهرُ أنّ الأحكامَ الشرعيةَ قسمان: منها ما يقبلُ حُكْمَ الحاكمِ مع الفُتيا فيجتمعُ الحُكْمان، ومنها لا يقبلُ إلا الفتوىٰ، ويظهرُ لك بهذا أيضاً تصرُّفُ رسولِ الله ﷺ إذا وقع: هل هو من بابِ الفتوىٰ أو من بابِ القضاء والإنشاءِ؟[2] وأيضاً يظهَرُ أنَّ إخبارَ الحاكمِ عن نصابٍ اختُلف فيه أنه يوجبُ الزكاةَ فَتوىٰ، وأما أخذُه للزكاةِ في مواطنِ الخلافِ فحُكمٌ وفَتْوىٰ/ من جهةِ أنه تنازعٌ بين الفقراءِ والأغنياء في المالِ الذي هو مصلحةٌ دنيوية، ولذلك إنَّ تصرُّفاتِ السُّعاةِ والجُباةِ في الزكاةِ أحكامٌ لا ننقضُها، وإن كانت الفَتْوىٰ

١٣٥/ب

= فيه إلا الاشتراكُ الذي في لفظِ الحكم، فإنه يقال: الحكمُ في الطلاقِ المعلَّقِ على النكاحِ اللزومُ للمُقَلّدِ المالكيِّ، ويقال: الحكمُ الذي حكمَ به الحاكمُ الفلانيُّ على فلانٍ مُعلِّقِ الطلاقِ لزومُ الطلاق، والمرادُ بالحكمِ الأولِ لزومُ الطلاقِ لكلِّ مُعلّقٍ للطلاقِ من مالكيٍّ أو مُقلّدٍ لمالكيٍّ، والمرادُ بالحكمِ الثاني لزومُ الطلاقِ بإلزامِ الحاكمِ المحكومَ عليه من مالكيٍّ أو غير مالكي، والله أعلم.

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: الكلام في القول الشاذِّ والمُدْرَك الضعيف مجالٌ ليس هذا موضعه.

(٢) قد سبق تفصيل هذه المسألة في الفرق السادس والثلاثين، واستقصىٰ القرافيُّ أطراف القولِ فيها في كتابه النافع «الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام»: ٩٩-١٢٠.

عندنا على خلافِها[1]، ويصيرُ حينئذٍ مذهبَنا[2]، ويظهرُ بهذا التقريرِ أيضاً سرُّ قولِ الفقهاء: إنَّ حُكمَ الحاكمِ في مسائلِ الاجتهادِ لا يُنْقَضُ، وإنه يرجعُ إلى القاعدةِ الأُصولية، وتصيرُ هٰذه الصورةُ مستثناةً من تلك الأدلةِ العامةِ كاستثناءِ المُصرَّاةِ والعرايا والمساقاةِ وغيرِها من المستثنيات[3]؛ ويظهرُ بهذا أيضاً أنَّ التقريراتِ من الحُكامِ ليست أحكاماً، فتبقىٰ الصورةُ قابلةً لحُكمِ جميعِ تلك الأقوالِ المنقولةِ فيها.

قال صاحبُ «الجواهر»: ما قُضِيَ به من نقلِ الأملاكِ وفَسْخِ العُقود فهو حُكمٌ، فإن لم يفعَل أكثرَ من تقريرِ الحادثةِ لمّا رُفِعَت إليه، كامرأةٍ زَوَّجَتْ نفسَها بغيرِ إذنِ وَليِّها، فأقرَّه وأجازه، ثم عُزِلَ وجاءَ قاضٍ بعده قال عبدُ المَلكِ: ليس بحُكمٍ، ولغيرِه فَسْخُه، وقال ابن القاسم: هو حكمٌ، لأنه أمضاه، والإقرارُ عليه كالحُكمِ بإجازتهِ فلا يُنْقَض، واختاره ابن مُحْرِزٍ، وقال: إنه حَكَمَ في حادثةٍ باجتهادِه، ولا فَرْقَ بين أن يكونَ حُكْمُه فيه بإمضائه أو فسخه، أمّا لو رُفِعَ إليه هذا النكاحُ فقال: أنا لا أُجيزُ هذا النكاحَ بغيرِ وليٍّ مِن غيرِ أن يحكُمَ بفَسْخِ هذا النكاحِ بعَيْنه، فهٰذه فَتْوى، وليس بحُكمٍ، أو رُفعَ إليه حُكمٌ بشاهدٍ ويمين، فقال: أنا لا أجيزُ الشاهدَ واليمينَ، فهو فَتْوىٰ ما لم يقع حكمٌ على عين الحكم، قال: ولا أعلمُ في هذا الوجهِ خلافاً.

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك صحيح.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لا يصيرُ مَذْهبنا، ولكنّا لا ننقضُه لمصلحةِ الأحكام.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لا رجوعَ هنا للقاعدةِ الأُصوليةِ إن كان يعني قاعدةَ الخاصِّ والعام، ولكن يرجعُ إلى قاعدةٍ فقهية، وهي أنَّ الحكمَ إذا نفذَ على مذهبٍ ما، لا يُنْقَضُ ولا يُرَدُّ، وذلك لمصلحةِ الأحكام ورَفْعِ التشاجُرِ والخصام.

قال: وإن حكمَ بالاجتهادِ فيما طريقُه التحريمُ والتحليلُ، وليس بنَقْلِ مِلْكٍ لأحدِ الخصمين إلى الآخر، ولا فَصْلَ خُصومةٍ بينهما، ولا إثباتَ عَقْدٍ ولا فَسْخَه مِثْلَ رَضاعِ كبيرٍ، فيُحْكمُ بأنه رضاعٌ مُحرِّمٌ، ويُفْسَخُ النكاحُ لأجلهِ، فالفَسْخُ حُكمٌ، والتحريمُ في المستقبلِ لا يثبتُ بحُكْمِه، بل هو مُعرَّضٌ للاجتهاد، أو رُفِعَت إليه امرأةٌ تزوَّجت في عِدَّتها، ففسخَ نكاحَها، وحَرَّمها على زوجِها، ففَسْخُه حُكمٌ دونَ تحريمِها في المستقبل، وحُكْمُه بنجاسةِ ماءٍ أو طعامٍ، أو تحريمِ بيعٍ أو نكاحٍ أو إجارةٍ فهو فَتْوىٰ ليس حُكماً على التأبيدِ، وإنما يُعتبرُ من ذلك ما شهِده، وما حدثَ بعد ذلك فهو موكولٌ لمن يأتي من الحُكَّام والفقهاء[1]، فظهر أيضاً من هٰذه الفَتاوىٰ والمباحثِ أنَّ الفَتْوىٰ والحكمَ/ كلاهما إخبارٌ عن حُكمِ الله تعالى، ويجبُ على السامعِ اعتقادُهما، وكلاهما يلزَمُ المكلَّفَ من حيث الجملةُ، لكنَّ الفَتوىٰ إخبارٌ عن الله تعالى في إلزامٍ أو إباحةٍ، والحكمُ إخبارٌ معناه الإنشاءُ، والإلزامُ مِن قِبَلِ الله تعالى[2]، وبيانُ ذلك بالتمثيلِ: أنَّ المُفتي مع اللهِ تعالى، كالمُتَرجمِ مع القاضي ينقلُ ما وجَده عن القاضي واستفادَه منه بإشارةٍ أو عبارةٍ أو فِعْلٍ أو تقريرٍ أو تَرْكٍ، والحاكمُ مع الله تعالى كنائبِ الحاكمِ يُنشِيءُ الأحكامَ والإلزامَ بين الخصوم، وليس بناقلٍ ذلك عن مُستنيبهِ بل مستنيبُه قال له: أيَّ شيءٍ حكَمْتَ به على القواعدِ فقد جعلتُه حُكمي، فكلاهما موافقٌ للقاضي، ومطيعٌ له، وساعٍ في تنفيذِ

٤/١٣٦

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ذلك صحيح، وأكثره أو كلُّه نَقْلٌ لا كلامَ فيه، غير أنَّ قولَ ابن القاسم هو الصحيحُ عندي، والله أعلم.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: كيف يكونُ الإخبارُ إنشاءً، وقد فرَّق هو قبل هذا في أولِ كتابهِ بينهما؟ وكيف يكونُ الحكمُ إلزاماً من قِبَلِ الله تعالى، وهو مُمكن الخطأ على ما نصَّ عليه النبي عليه الصلاة والسلام في الحديثِ الذي تقدَّم ذكره؟ هذا ما لا يصحُّ، والله أعلم.

مُراده، غيرَ أنَّ أحدَهما يُنْشِىءُ، والآخرُ ينقلُ نَقْلاً مَحْضاً من غيرِ اجتهادٍ له في الإنشاء، كذلك المُفتي والحاكمُ كلاهما مطيعٌ لله تعالى قابلٌ لحُكْمه، غيرَ أنَّ الحاكمَ مُنشىءٌ والمُفتي مُخْبِرٌ مَحْضٌ، وقد وضعتُ في هذا المقصدِ كتاباً سمَّيْتُه «الإحكام في الفتاوىٰ والأحكام وتصرُّفِ القاضي والإمام»، وفيه أربعون مسألةً في هذا المعنى، وذكرتُ فيه نحوَ ثلاثين نوعاً من تصرُّفات الحكامِ ليس فيها حكمٌ، ولنقتصِر هنا على هذا القدرِ في هذا الفرق[1].

* * *

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله صحيح، وما مَثَّل به كذلك إن كان يريدُ بالإنشاءِ التنفيذَ والإمضاءَ لمّا كان قبل الحكمِ فتوى، وإلّا فلا، والله أعلم.

الفرق الخامس والعشرون والمئتان

بين قاعـدةِ الحُكـم، وقاعـدةِ الثبوت

اختُلِفَ فيهما: هل هُما بمعنىً واحدٍ، أو الثبوتُ غيرُ الحكمِ؟ والعجبُ أنَّ الثبوتَ يوجدُ[1] في العباداتِ والمواطنِ التي لا حُكمَ فيها بالضرورةِ إجماعاً، فيثبتُ هلالُ شوَّال وهلالُ رمضانَ، وتثبتُ طهارةُ المياهِ ونجاستُها، ويثبتُ عند الحاكمِ التحريمُ بين الزوجَيْن بسببِ الرَّضاع، والتحليلُ بسببِ العَقْد، ومع ذلك لا يكونُ شيءٌ[2] من ذلك حُكماً، وإذا وُجدَ الثُّبوتُ بدونِ الحُكم كان أعمَّ من الحكم، والأعمُّ من الشيءِ غيرُه بالضرورة، ثم الذي يُفْهَمُ من الثبوتِ هو نهوضُ الحجَّةِ كالبَيِّنةِ وغيرِها السالمةِ من المَطاعنِ، فمتىٰ وُجِدَ شيءٌ من ذلك يُقالُ في عُرْفِ الاستعمال: ثبتَ عند القاضي ذلك، وعلى هذا التقديرِ يوجدُ الحكمُ بدون الثبوت أيضاً، كالحُكمِ بالاجتهاد، فيكونُ كلٌّ واحدٍ منهما أعمَّ من الآخر من وجهٍ، وأخَصَّ من وجه، ثم ثبوتُ الحُجَّةِ مُغايرٌ للكلامِ النفسانيِّ الإنشائيِّ الذي هو الحكم، فيكونان غيرَيْن بالضرورة، ويكون الثبوتُ نهوضَ الحجَّةِ، والحكمُ إنشاءَ كلامٍ في النفس هو إلزامٌ أو إطلاقٌ يترتَّبُ على هذا الثبوت،/ وهذا فرقٌ آخَرُ من جهةِ أنَّ الثبوتَ يجبُ تقديمُه على الحكم، ومن قال بأنَّ الحكمَ هو الثبوتُ لم يتحقَّق له معنىٰ ما هو الحكم[3].

١٣٦/ب

---

(١) في المطبوع: يوجب.

(٢) في الأصل: شيئاً.

(٣) علَّق ابن الشاط على هذا الفرق بقوله: ما قاله صحيح، وقد يُطلقُ على الثبوت حُكمٌ، فالأَمرُ في ذلك لفظيٌّ، والله تعالى أعلم.

الفرق السادس والعشرون والمئتان

بين قاعدة ما يصلح أن يكون مستنداً في التحمل، وبين قاعدة ما لا يصلح أن يكون مستنداً[1]

قال صاحبُ «المقدِّمات»[2]: كلُّ مَنْ عَلِمَ شيئاً بوَجْهٍ من الوجوهِ المُوجبةِ للعلم يشهَدُ به، فلذلك صَحَّت شهادةُ هٰذه الأُمةِ لنوحٍ عليه السلام ولغيرِه على أُمَمِهم بإخبارِ رسولِ الله ﷺ عن ذلك، وصَحَّتْ شَهادةُ خُزَيْمة، ولم يحضُر شِراءَ الفرس[3].

ومَدارك العِلمِ أربعةٌ: العقلُ وإحدى[4] الحواسّ الخمس، والنقلُ المتواترُ، والاستدلال، فتجوزُ الشهادةُ بما عُلِمَ بأحدِ هذه الوجوه، وشهادةُ خُزَيمةَ كانت بالنظرِ والاستدلال، ومثلُه شهادةُ أبي هريرة أنَّ رَجلاً قاء خمراً، فقال له عُمر: تشهدُ أنه شَرِبَها، قال: أشهَدُ أنه قاءها، فقال عمرُ رضيَ الله عنه: ما هذا التعمُّقُ؟ فلا وَربِّك ما قاءَها حتى شَرِبَها.

ومنها شهادةُ الطبيبِ بقِدَمِ العيبِ، والشهادةُ بالتواترِ كالنسبِ وولايةِ القاضي وعَزْلهِ، وضَررِ الزوجين. والأصلُ في الشهادة العلمُ واليقينُ لقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَن شَهِدَ بِٱلْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [الزخرف: ٨٦] وقوله تعالى: ﴿وَمَا شَهِدْنَآ إِلَّا بِمَا عَلِمْنَا﴾ [يوسف: ٨١] وقولِهِ عليه السلام: «علىٰ مِثْل

---

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ١٠/١٥٦.

(٢) لم أهتدِ إليه في «المقدّمات» لابن رشد الجدِّ.

(٣) قد سبق تخريج الحديث في ذلك.

(٤) في الأصل: وأحد.

هٰذا فاشهَد»[1] أي: مثلُ الشمس. فهذا ضابطُ ما يجوزُ التحمُّلُ في الشهادة به، وقد يجوز بالظنِّ والسماع. قال صاحبُ «القبس»[2]: ما اتَّسعَ أحدٌ في شهادةِ السماعِ كاتّساع المالكيةِ في مواطنَ كثيرةٍ، الحاضرُ منها على الخاطرِ خَمسةٌ وعشرون موضعاً: الأحباسُ، المِلْكُ المُتقادمُ، الولاءُ، النسب، الموتُ، الوِلاية، العَزلُ، العَدالة، الجَرْحةُ، ومنع سحنونٌ ذلك فيهما، قال علماؤنا: وذلك إذا لم يُدرك زمانَ المجروحِ[3] والمُعدَّل، فإن أدرك فلا بُدَّ من العلم. الإسلامُ، الكفر، الحَملُ، الوِلادةُ الترشيدُ، السَّفَهُ، الصدقةُ، الهِبةُ، البَيعُ في حالةِ التقادم[4]، الرَّضاعُ، النكاحُ، الطلاق، الضَّررُ، الوصيةُ، أَباقُ العبدِ، الحِرابةُ، وزاد بعضُهم: البُنوَّةَ، والأُخُوَّةَ، وزاد العَبْديُّ[5] في الحُريةِ القَسامةَ، فهٰذه مواطنُ رأى الأصحابُ أنَّها مواطنُ ضرورةٍ[6]، / فيجوزُ تحمُّل الشهادة بالظنِّ الغالب. ١٣٧/أ

قال صاحبُ «الجواهر»: ما لا يثبتُ بالحسِّ بل بقرائنِ الأَحوال كالإعسارِ يُدْرَكُ بالخِبْرةِ الباطنةِ بقرائنَ كالصبرِ على الجوعِ والضُّرِّ، فيكفي

---

(١) أخرجه بنحوه الحاكم في «المستدرك» ٤/ ٩٨، والبيهقي في «السنن الكبرى» ١٠/ ١٥٦ وغيرهما من حديث ابن عباس، ووهّاه الذهبي في «تلخيص المستدرك» ٤/ ٩٨ وفيه علّتان: عمرو بن مالك البصري كان يسرق الحديث، ومحمد بن سليمان بن مسمول، ضعَّفه غير واحد.

(٢) يعني الإمام أبا بكر بن العربي، وانظر كلامَه في «القبس» ٣/ ٨٨٩، وقد تصرَّف القرافيُّ في عبارة ابن العربي على جهة الاختصار.

(٣) في «القبس»: المجرَّح، وربما كان هو الأولى بالصواب.

(٤) سقط لفظُ «التقادم» من «القبس». ووقع في المطبوع: المتقادم.

(٥) أبو يعلى أحمد بن محمد العبدي (ت ٤٨٩هـ) إمام المالكية بالبصرة وصاحبُ تدريسهم، أثنى عليه القاضي عياض في «ترتيب المدارك» ٨/ ٩٩.

(٦) في الأصل: مفروزة. وهو في المطبوع على الجادَّة.

فيه الظنُّ القريبُ من اليقين. وأما اختلافُ العلماءِ في شهادةِ الأصِحّاء[1]، والشهادةِ على الخطِّ ونحوِ ذلك، فليس خلافاً في الشهادة بالظنِّ، بل الكلامُ في ذلك في تحقيقِ مَناط، فالمالكيةُ يقولون: الأَعمى قد يحصُلُ له القطعُ بتمييزِ بعضِ الأقوالِ فيشهَدُ بها، ويحصلُ للبصيرِ القطعُ ببعضِ الخُطوط فيشهَدُ بها، فما شَهِدَ إلا بالعلم، والشافعيةُ يقولون: لا يحصلُ العلمُ في ذلك لالتباسِ الأصواتِ وكثرةِ التزويرِ في الخُطوط[2]، فهذا هو مُدْرَكُ التنازعِ بينهم[3].

تنبيه: اعلم أنَّ قولَ العلماء: لا تجوزُ الشهادةُ إلا بالعلمِ، ليس على ظاهرِهِ، فإن ظاهرَه يقتضي أنه لا يجوزُ أن يُؤَدِّيَ إلا ما هو قاطعٌ به، وليس كذلك، بل حالةُ الأَداءِ[4] بما عند الشاهد من الظنِّ الضعيفِ في كثيرٍ من الصور، بل المرادُ بذلك أن يكونَ أصلُ المُدْرَكِ عِلماً فقط، فلو شهدَ بقبضِ الدَّيْنِ جازَ أن يكونَ الذي عليه الدَّيْنُ قد دَفَعه، فتجوزُ الشهادةُ عليه بالاستصحابِ الذي لا يفيدُ إلا الظنَّ الضعيفَ، وكذلك الثمنُ في البيعِ مع احتمالِ دَفْعِه، ويشهدُ بالمِلْكِ الموروثِ لوارثهِ مع جواز بَيْعِه بعد أن وَرِثَه، ويشهدُ بالإجارةِ ولزومِ الأُجْرةِ مع جواز الإقالةِ بعد ذلك بناءً على الاستصحاب، والحاصلُ في هٰذه الصورِ كُلِّها إنَّما هو الظنُّ الضعيفُ، ولا يكادُ يُوْجَدُ ما يبقىٰ فيه العلمُ إلا القليلُ من الصُّوَرِ،

---

(١) كذا في الأصل. وفي المطبوع: الأعمىٰ، وكلامُ القرافيِّ دائرٌ على ما في المطبوع.

(٢) انظر بسط هذه المسألة في «المغني» ١٤/ ١٧٨ لابن قدامة.

(٣) علَّق ابن الشاط على ما مضى من كلام القرافيِّ في هذا الفرق بقوله: أكثر ما قاله نقلٌ، وما قاله فيه صحيح.

(٤) في المطبوع: بل يجوزُ له الأداءُ بما عنده من الظنِّ.

من ذلك النسبُ والولاءُ، فإنه لا يقبلُ النقلَ، فيبقىٰ العلمُ على حالهِ، ومِن ذلك الشهادةُ بالإقرارِ، فإنه إخبارٌ عن وقوعِ النطقِ في الزمنِ الماضي، وذلك لا يرتفعُ، ومن ذلك الوقفُ إذا حكم به حاكم، أما إذا لم يحكم به حاكم، فإنَّ الشهادةَ إنَّما يحصلُ فيها الظنُّ فقط إذا شهدَ بأنَّ هٰذه الدارَ وقفٌ، لاحتمالِ أن يكونَ حاكمٌ حنفيٌّ حكمَ بنَقْضِه، فتأمَّل هٰذه المواطنَ، فأكثَرُها إنما فيها الظنُّ فقط، وإنما العلمُ في أَصلِ المُدْرَكِ لا في دوامه، فقد تلخَّص الفرق بين ما هو/ مُدْرَكٌ للتحمُّل، وما ليس بمُدْرَكٍ مع مُسبَّباتهِ، والتنبيهُ على عددِه، وأنه لا يُقْتَصَرُ فيه على الحواسِّ فقط كما يعتقدُه كثيرٌ من الفقهاء، بل لو أفادَت القرائنُ القطعَ جازَت الشهادةُ بها في جميعِ الصُّوَر[1].

١٣٧/ب

* * *

(١) علَّق ابن الشاط على هذا التنبيه بقوله: ما قاله مِن أنَّ الشاهدَ في أكثرِ الشهاداتِ لا يشهَدُ إلا بالظنِّ الضعيفِ غيرُ صحيح، وإنما يشهدُ بأنَّ زيداً ورثَ الموضعَ الفلانيَّ مثلاً، أو اشتراه جازِماً بذلك لا ظاناً، واحتمالُ كونهِ باعَ ذلك الموضعَ لا تتعرَّضُ له شهادةُ الشاهدِ بالجزمِ لا في نَفْيه، ولا في إثباته، ولكن تتعرَّضُ له بنَفْي العلمِ ببَيْعه أو خروجهِ عن مِلْكهِ على الجُملة، فما توهَّمَ أنه مُضَمَّنُ الشهادةِ ليس كما توهَّم، فهٰذا التنبيهُ غيرُ صحيحٍ، والله تعالى أعلم.

الفرق السابع والعشرون والمئتان
بين قاعدةِ اللفظِ الذي يصحُّ أداءُ الشهادةِ به، وبين قاعدةِ ما لا يصحُّ أداؤها به[1]

اعلم أنَّ أداءَ الشهادةِ لا يصحُّ بالخبرِ البتَّةَ[2]، فلو قال الشاهدُ للقاضي: أنا أُخْبِرُك أيُّها القاضي بأنَّ لزيدٍ عند عمرٍو ديناراً عن يقينٍ مني وعلمٍ في ذلك، لم تكُنْ هٰذه شهادةً[3]، بل هذا وعد من الشاهدِ للقاضي أنه سيخبرُه بذلك عن يقينٍ، فلا يجوزُ اعتمادُ القاضي على هذا الوعد[4]، ولو قال: قد أخبرتُك أيها القاضي بكذا كان كذِباً، لأنَّ مُقْتضاه تقدُّمُ الإخبارِ منه، ولم يقَع، والاعتمادُ على الكذبِ لا يجوزُ، فالمستقبلُ وَعدٌ، والماضي كَذِب[5]، وكذلك اسمُ الفاعلِ المقتضي للحالِ كقوله: أنا مُخبرك أيها القاضي بكذا، فإنه إخبارٌ عن اتّصافه بالخبر للقاضي،

---

(١) علق ابن الشاط على ترجمة هذا الفرق بقوله: هذا الفرقُ ليس بجارٍ على مذهبِ مالكٍ رحمه الله، فإنه لا يَشترطُ مُعيَّناتِ الألفاظِ لا في العقودِ ولا في غيرِها، وإنما ذلك مذهبُ الشافعيِّ رضي الله عنه.

(٢) علّق عليه ابن الشاط بقوله: قد تقدَّم له في أولِ فرقٍ من الكتاب حكايةً عن الإمام المازريِّ أنَّ الروايةَ والشهادةَ خبران، ولم يُنكر ذلك ولا ردَّه، بل جرىٰ في مساقِ كلامهِ على قَبول ذلك وصِحَّته.

(٣) علّق عليه ابن الشاط بقوله: ذلك لقرينةِ قوله: أُخبرك، ولم يقُل: أشهَدُ عندك.

(٤) علّق عليه ابن الشاط بقوله: ومن أين يتعيَّنُ أنه وعد؟ ولعلَّه إنشاءُ إخبارٍ، فيكونُ شهادةً؛ إذ الشهادةُ خبرٌ لا سيَّما إذا كان هنالك قرينةٌ تقتضي ذلك من حضورِ مُطالبٍ وشبْه ذلك، فما قاله في ذلك غير صحيح.

(٥) علّق عليه ابن الشاط بقوله: إنْ كان لم يتقدّم منه إخبارٌ فذلك كذِبٌ كما قال.

وذلك لم يَقع في الحالِ، إنَّما وقع الإخبارُ عن هٰذا الخبر[1]، فظهر أنَّ الخبرَ كيفما تصرَّفَ لا يجوزُ للحاكم الاعتمادُ عليه[2].

وكذلك إذا قال الحاكمُ للشاهد: بأيِّ شيءٍ تشهدُ؟ قال: حضرتُ عند فلانٍ فسَمعتُه يُقِرُّ بكذا، أو: أَشهدَني على نفسِه بكذا، أو شهدتُ بينهما بصدورِ البيع، أو غير ذلك من العقودِ، لا يكونُ هذا أداءَ شهادةٍ، ولا يجوزُ للحاكمِ الاعتمادُ عليه بسببِ أنَّ هذا مُخْبِرٌ عن أمرٍ تقدَّم، فيحتملُ أن يكونَ قد اطَّلعَ بعد ذلك على ما منعَ من الشهادةِ به من فَسْخٍ، أو إقالةٍ، أو حدوثِ ريبةٍ للشاهدِ تمنعُ الأداءَ، فلا يجوزُ لأجلِ هٰذه الاحتمالاتِ الاعتمادُ على شيءٍ من ذلك إذا صدرَ من الشاهد، فالخبر كيفما تقلَّب لا يجوزُ الاعتمادُ عليه[3]، بل لا بُدَّ من إنشاءِ الإخبارِ عن الواقعةِ المشهودِ بها[4]، والإنشاءُ ليس بخبرٍ، ولذلك لا يحتملُ التصديقَ والتكذيب، وقد تقدَّمَ الفرقُ بين البابين[5].

---

(١) علق عليه ابن الشاط بقوله: هذا كلامُ مَنْ لا يفهمُ مُقتضىٰ الكلام، وكيف لا يكونُ مَن يقول للقاضي: أنا أُخبرك بأنَّ لزيدٍ عند عمرٍو ديناراً مُخبراً للقاضي أنَّ لزيدٍ عند عمرٍو ديناراً بل مُخبِراً بأنه مُخبر! وهل العبارةُ عن إخبارِه عن الخبرِ إلا عَيْنُ تلك! وهي: أنا مُخبرك أني مُخبركَ لا أنا مُخبرك بكذا، هذا كلُّه تخليطٌ لا يَفوهُ به مَن يفهمُ شيئاً من مُضمَّناتِ الألفاظ، ومُقتضىٰ مساقِها.

(٢) علق عليه ابن الشاط بقوله: لم يَظهر ما قاله أصلاً، ولا يصحُّ بوجهٍ ولا حال.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إذا لم يكن قولُ الشاهد: حضرتُ عند فلانٍ فسمعتُه يُقِرُّ بكذا، أو أشهدني على نفسِه بكذا بعد قول القاضي له: بأيِّ شيءٍ تشهدُ؟ شهادةً، فلا أَدري بأيِّ لفظٍ تُؤدّى الشهادةُ وما هٰذا كلُّه إلا تخليطٌ ووَسواسٌ لا يصحُّ منه شيءٌ البتّة.

(٤) علق عليه ابن الشاط بقوله: يا لَلْعجب! وهل إنشاءُ الإخبارِ إلَّا الإخبارُ بعَيْنه؟

(٥) علق عليه ابن الشاط بقوله: من هنا دخل عليه الوهمُ، وهو أنه أطلق لفظَ الإنشاءِ على جميعِ الكلام ومن جُملته الخبرُ، وأطلق لفظَ الإنشاءِ على قسيمِ الخبر، ثم =

فإذا قال الشاهدُ: أشهَدُ عندك أيها القاضي بكذا كان إنشاء[1]، ولو قال: شهدتُ لم يكن إنشاءً، عكسُهُ في البيع لو قال: أبيعُك لم يكن إنشاءً للبيعِ، بل إخبارٌ. لا ينعقدُ به بيعٌ، بل وعدٌ بالبيعِ في المستقبل، ولو قال:/ بعتُك كان إنشاءً للبيعِ، فالإنشاءُ في الشهادةِ بالمضارع، وفي العقودِ بالماضي، وفي الطلاقِ بالماضي واسمِ الفاعل نحوُ: أنتِ طالق، وأنتَ حُرٌّ، ولا يقع الإنشاءُ في البيع والشهادةِ باسم الفاعل، ولو قال: أنا شاهدٌ عندك بكذا، وأنا بائعُك بكذا لم يكُنْ إنشاء[2].

١٣٨/أ

وسببُ الفرقِ بين هٰذه المواطنِ الوضعُ العُرفيُّ؛ فما وضعَه أهلُ العُرْفِ للإنشاءِ كان إنشاءً، وما لا فلا، فاتفقوا أنهم وضعوا للإنشاءِ الماضي في العقودِ، والمضارعَ في الشهادةِ، واسمَ الفاعل في الطلاقِ والعَتاق، ولمَّا كانت هذه الألفاظُ موضوعةً للإنشاءِ في هٰذه الأبوابِ، صحَّ من الحاكمِ اعتمادُه على المضارِعِ في الشهادةِ، لأنه موضعٌ[3] له صريحٌ فيه، والاعتمادُ على الصريحِ هو الأصلُ، ولا يجوزُ الاعتمادُ على

= تخيَّلَ أنه أطلقهما بمعنى واحدٍ، فحكم بأنَّ الإنشاءَ لا يدخلُه التصديقُ والتكذيب، وما قاله من أنه لا يدخلُه ذلك صحيحٌ في الإنشاءِ الذي هو قَسيمُ الخبر، وغير صحيحٍ في الإنشاءِ الذي هو إنشاءُ الخبر، وأن يكونَ وعداً بأنه يشهدُ عنده لا أعلمُ له ما الخبر.

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: وما المانع من أن يكون وعداً بأنه سيشهد عنده؟ لا أعلمُ له مانعاً إلَّا التحكُّم بالفرق بين لفظِ الخبرِ ولفظِ الشهادة، وهذا كلُّه تخليط فاحش.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لقد كلَّف هذا الرجلُ نفسَه شَططاً، وألزمَها ما لم يلزَمْها، كيف وهو مالكيٌّ، والمالكيةُ يجيزون العقودَ بغيرِ لفظٍ أصلاً فَضْلاً عن لفظٍ مُعَيَّن؟ وإنما يحتاجُ إلى ذلك الشافعيةُ حيث يَشترطون مُعَيَّناتِ الألفاظ.

(٣) في المطبوع: موضوع، وربما كان هو الأولى بالصواب.

غيرِ الصريحِ لعدمِ تعيُّنِ المراد منه، فإن اتَّفق أنَّ العوائدَ تغيَّرت، وصار الماضي موضوعاً لإنشاءِ الشهادةِ، والمضارعُ لإنشاءِ العقودِ، جاز للحاكمِ الاعتمادُ على ما صار موضوعاً للإنشاء، ولا يجوزُ له الاعتمادُ على العُرْفِ الأول، فتلخَّص لك: أنَّ الفرقَ بين هٰذه الألفاظِ ناشئٌ عن العوائدِ وتابعٌ لها، وأنه ينقلبُ ويَنْتسخُ بتَغيُّرِها وانتقالِها، فلا يبقىٰ بعد ذلك خفاءٌ في الفرقِ بين قاعدةِ ما يصحُّ أن تُؤدّىٰ به الشهادةُ، وقاعدةِ ما لا يصحُّ به أداءُ الشهادة، وفي الفرق أربعُ مسائل[1]:

المسألة الأولى: الشهادةُ قِسمان: تارةً يكونُ مَقْصِدُها مُجَرَّدَ الإثباتِ، فيُقْتَصَرُ عليه نَحْوُ: أشهَدُ أنه باع ونَحْوُه، وتارةً يكونُ المقصودُ الجَمْعَ بين النفيِ والإثبات، وهو الحصرُ، فلا بُدَّ من التصريحِ بهما في العبارة.

قال مالكٌ في «التهذيب»[2]: لا يكفي أنه ابنٌ للمَيِّتِ حتى يقولوا في حَصْرِ الوَرَثة: لا نعلمُ له وارثاً غيره، وكذلك: هٰذه الدارُ لأبيهِ أو جَدِّه، حتى يقولوا: ولا نعلمُ خروجَها عن مِلكهِ إلى الموتِ حتى يُحْكَمَ بالمِلْكِ في الحال، فإن قالوا: هذا وارثٌ مع وَرَثةٍ آخَرين أُعْطِيَ هذا نصيبَه، وتُرِكَ الباقي بيدِ المُدَّعىٰ عليه حتى يأتيَ مُستَحقُّه، لأنَّ الأصلَ دوامُ يدِه،

---

(١) علق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك، كُلُّه مبنيٌّ على مذهبِ الشافعيِّ وهو مُسَلَّمٌ وصحيحٌ إلا قَوْلَه: أراد الشهادةَ بالإنشاءِ لا بالخبر، فإنه قد تقدَّمَ أنَّ الشهادةَ خبرٌ، وهو الصحيحُ، وتقدم التنبيهُ على الموضعِ الذي دخل عليه منه الغلطُ والوَهمُ، والله تعالى أعلم، وما قاله في المسائلِ الأربع صحيحٌ، أو نَقْلٌ لا كلامَ فيه، وكذلك ما قالَه في الفرقِ بعده، نَقْلٌ وترجيحٌ، ولا كلامَ في ذلك.

(٢) يعني «تهذيب الطالب» لعبد الحقِّ الصقليِّ كما سبق بيانُه، وأما القولُ بأنه يريد «تهذيب المدوَّنة» للبراذعي، فليس عليه دليلٌ، لأن القرافيَّ ينقلُ مباشرةً من «المدوَّنة» كما هو مبسوطٌ في مقدّمة «الذخيرة» ١/ ٣٦.

ولأنَّ الغائب قد يُقرّ له بها. قال سَحنونٌ: وقد كان يقولُ غَيْرَ هذا[1]، وعن مالكٍ: تُنْزَعُ من المطلوب وتُوقَفُ لتيقُّنها أنها لغيرِه،/ فإن قالوا: لا نعرفُ عدَدَ الورثةِ لم يُقْضَ لهذا بشيءٍ لعدم تعيُّنه، ولا يُنْظَر إلى تسميةِ الورَثة، وتبقىٰ الدارُ بيدِ صاحبِ اليدِ حتى يثبتَ عددُ الورثةِ لئلا يُؤدِّي لنَقضِ القسمةِ وتَشويشِ الأحكام. ١٣٨/ب

المسألة الثانية: قال صاحبُ «البيان»[2]: لا تُقْبَل شهادةُ من يقول: فلانٌ وارثٌ أو: هذا العبدُ له، ما باعَ ولا وهَبَ، [ولا يَدْري ذلك، لأنه جزمَ بالنفيِ في غيرِ موضعه، بل يقول: لا أعلمُ له وارِثاً غيرَه، ولا أعلمُ أنه باعَ ولا هبَ، قاله مالك. وقال عبدُ الملك: لا يجوزُ إلا الجَزْمُ بأن يقول: ما باع ولا وهبَ،][3] لأنَّ الشهادةَ بغيرِ الجزمِ لا تجوز، قال: وقولُ عبدِ الملك أظْهَرُ.

وفي «الجواهر»: لو شهد أنه مَلَكه بالأمس، ولم يتعرَّضْ للحالِ لم يُسْمَعْ حتى يقول: لم يخرُجْ عن مِلْكهِ في عِلمي، ولو شهدَ أنه أقرَّ

---

(١) يعني الإمام مالك بن أنس.

(٢) يعني «البيان والتحصيل» لابن رشد الجَدِّ. قال القرافيُّ في «الذخيرة» ١/٣٧: واخترتُ أن أقول صاحب البيان، أو قال صاحبُ المقدّمات، لأجمع بين القائلِ والمقولِ فيه، فإنَّ صاحبَ البيان قد ينقلُ في المقدّمات.
هذا وقد وقع في هذا الموطن من طبعة دار السلام من التخليطِ والخطأ ما لا ينقضي منه العجب، فصاحبُ البيان هو: الإمام العلاّمة قِوام الدين أمير كاتب بن أمير عمر الفارابي، أبو حنيفة، قدم دمشق سنة ٧٤٧هـ!! ثم انتقل إلى مصر ودرَّس بها بجامع المارداني، وكان رأساً في الحنفية بارعاً في الفقه واللغة من تصانيفه: «شرح الهداية» وسمّاه «غاية البيان ونادرة الأقران» ومات سنة ٧٥٨هـ. . . إلى آخر هذا البلاء الذي صُبّ على كتاب القرافيِّ، فأين كانت بصيرةُ كاتبِ هذه السطور وهو يؤرِّخ لرجلٍ عاش بعد القرافي سبعين عاماً ونيّفاً، فإنّا لله وإنا إليه راجعون!

(٣) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستدرك من المطبوع.

بالأمسِ ثبت الإقرارُ واستُصْحِبَ مُوْجَبُه، ولو قال للمدَّعي عليه: كان مِلْكُه بالأمسِ، نُزِعَ من يده، لأنه أخبر عن تحقيقٍ فيُسْتَصْحَبُ، كما لو قال الشاهد: هو مِلْكُه بالأمسِ بشراءٍ من المُدَّعىٰ عليه، ولو شهدوا أنه كان بيدِ المُدَّعىٰ عليه بالأمسِ لم يُفِدْ، حتّى يشهدوا أنه مِلْكُه، ولو شهدت أنه غَصَبه جُعِلَ المُدَّعي صاحبَ اليد، ولو ادَّعَيْتَ مِلكاً مُطلقاً فشَهِدْتَ بالمِلْكِ والسببِ لم يَضُرَّ لعدمِ المنافاة.

المسألة الثالثة: قال ابنُ يونس: لو شهِدوا بالأرضِ ولم يَحدُّوها، وشهد آخرون بالحدودِ دون الملك، قال مالكٌ: تمَّت الشهادة، وقُضِيَ بهم لحصولِ المقصودِ من المجموع. قال ابن حبيب إن شَهِدَت بغَصْبِ الأرضِ ولم يَحدُّوها، قيل للمُدَّعي: حَدِّد ما غُصِبَ منك واحلِفْ عليه. قال مالك: وإن شَهِدت بالحقِّ وقالت: لا نعرفُ عَدَدَه، قيل للمطلوب: قِرَّ بحقٍّ، واحلف عليه، فتُعطيه، ولا شيءَ عليك غيرُه، فإن جَحَد، قيل للطالب: إن عَرَفْتَه احلِفْ عليه وخُذْه، فإن قال: لا أعرفُه أو أعرِفُه، ولا أحلِفُ عليه، سُجِنَ المطلوبُ حتى يُقِرَّ بالشيء ويحلفَ عليه، فإن لم يحلِفْ عليه أُخِذَ المُقِرُّ به، وحُبِسَ حتى يحلفَ، وإن كان الحقُّ في دارٍ حِيلَ بينه وبينَها حتى يحلفَ، ولا يُحْبَس لأنَّ الحقَّ في شيءٍ بعينه.

قال الباجيُّ في «المنتقى»[1]: وعن مالكٍ: تُرَدُّ الشهادةُ بنسيانِ العدد وجَهْلِهِ، لأنه نَقْصٌ في الشهادة. قال الباجيُّ: نسيانُ بعضِ الشهادةِ يمنَعُ من أداءِ ذلك البعض إلّا في عقدِ البيعِ والنكاحِ والهِبَةِ والحُبْسِ والإقرار ونحوِه،/ ممَّا لا يلزَمُ الشاهدَ حِفْظُه بل مُراعاةُ الشهادةِ في آخرِه، وكذلك سِجِلّات الحاكمِ لا يلزَمُ حفظُها عند الأداءِ، لأنه يشهدُ بما علِمَ من تقييدِ الشهادة. ١٣٩/أ

(١) «المنتقى» ٥/ ٢٠٠.

المسألة الرابعة[1]: اشتهر على ألسنةِ الفقهاءِ أنَّ الشهادةَ على النفيِ غيرُ مقبولةٍ، وفيه تفصيلٌ؛ فإنَّ النفيَ قد يكونُ معلوماً بالضرورةِ، أو بالظنِّ الغالبِ الناشىءِ عن الفحص، وقد يَعْرىٰ عنهما، فهذه ثلاثةُ أقسام:

أما القسمُ الأول: فتجوزُ الشهادةُ به اتّفاقاً كما لو شهد أنه ليس في هٰذه البقعةِ التي بين يديه فَرَسٌ وَنَحْوُه، فإنَّه يقع بذلك، وليس مع القطعِ مطلبٌ آخَر.

والثاني: تجوزُ[2] الشهادةُ به[3] في صُوَرٍ منها التفليسُ وحَصْرُ الورثةِ، فإنَّ الحاصلَ فيه إنما هو الظنُّ الغالبُ، لأنه يجوزُ عقلاً حصولُ المالِ للمُفلِس، وهو يكتمُه، وحصولُ وارثٍ لا يُطَّلَعُ عليه، ومن هٰهنا قول المُحدِّثين: ليسَ هذا الحديثُ بصحيحٍ، بناءً على الاستقراء، ومنها قول النحويين: ليس في كلام العربِ اسمٌ آخِرُه واوٌ قبلَها ضمَّة ونحوُ ذلك.

والقسمُ الثالث: نَحْوُ إنَّ زيداً ما وفّىٰ الدينَ الذي عليه، أو ما باعَ سِلعتَه ونَحْوُ ذلك، فإنه نَفْيٌ غيرُ منضبطٍ، وإنما يجوزُ في النفيِ المنضبطِ قطعاً أو ظناً، وكذلك يجوزُ: إنَّ زيداً لم يقتُلْ عَمْراً أمسِ، لأنه كان عندَه في البيت، أو أنه لم يسافِرْ، لأنه رآه في البلد. فهٰذه كلُّها شهادةٌ صحيحةٌ بالنفي، وإنما يمتنعُ غيرُ المنضبطِ فاعلمْ ذلك، وبه يظهرُ أنَّ قولَهم: الشهادةُ على النفي غيرُ مقبولةٍ، ليس على عُمومه، ويحصلُ الفرقُ بين قاعدةِ ما يجوزُ أن يُشْهَدَ به من النفيِ، وقاعدةِ ما لا يجوزُ أن يُشْهَدَ به منه.

---

(١) انظر «الذخيرة» ١١/ ٢١.

(٢) في المطبوعة القديمة: نحو.

(٣) سقط لفظ «به» من المطبوع.

الفرقُ الثامنُ والعشرون والمئتان

بين قاعدةِ ما يقعُ به الترجيحُ بين البيِّناتِ عند التعارض، وقاعدةِ ما لا يقعُ به الترجيح[1]

قلت: يقعُ الترجيحُ بأحدِ ثمانيةِ أشياءَ، وقع في «الجواهر» منها أربعةٌ، فقال: يقعُ الترجيحُ بزيادةِ العدالةِ، وقُوَّةِ الحُجَّةِ كالشاهدَيْن يُقَدَّمان على الشاهد واليمين، واليدِ عند التعادُلِ، وزيادةِ التاريخ.

وقال ابن أبي زيد في «النوادر»: وتُرَجَّحُ البيِّنةُ المُفَصَّلةُ على المُجْملة، والنظرُ في التفصيلِ والإجمال مُقَدَّمٌ على النظرِ في الأَعْدَلية، فإن استوَوْا في التفصيلِ والإجمالِ نُظِرَ في الأعدلية، ومنه شهادةُ إحداهُما بحَوْزِ الصدقةِ قبلَ الموت، وشهدت الأُخرى برُؤيتهِ يخدمُه في مرضِ الموت، فتُقَدَّمُ بيِّنةُ عدمِ الحَوْزِ إذ لم تتعرَّض الأُخْرىٰ لردِّ هذا القولِ./ ١٣٩/ب

والسادس: قال ابنُ أبي زيد: أن تختصَّ إحداهُما بمزيدِ اطِّلاعٍ، كشهادةِ إحداهما بحَوْزِ الرهنِ، والأُخرى بعدم الحَوْز، لأنَّها مُثْبِتَةٌ للحَوْز، وهي زيادةُ اطِّلاعٍ قاله ابنُ القاسم وسحنون، وقال محمد: يُقْضىٰ به لمن هو في يده.

السابع: استصحابُ الحالِ والغالبِ، ومنه شهادةُ إحداهما أنه أوصىٰ وهو صحيحٌ، وشَهِدت الأُخرى أنه أوصىٰ وهو مريض.

قال ابنُ القاسم: تُقَدَّمُ بيِّنةُ الصحّة، لأنَّ ذلك هو الأصلُ والغالبُ، وقال سحنون: إذا شهدت بأنه زنىٰ عاقلاً، وشَهدت الأُخرى بأنه كان

---

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ١٠/ ١٨٩.

مجنوناً إن كان القيامُ عليه وهو عاقلٌ، قُدِّمَت بَيِّنةُ العقل، وإن كان القيامُ عليه وهو مجنونٌ قُدِّمت بَيِّنةُ الجنون، وهو ترجيحٌ بشهادةِ الحالِ وهو الثامن. وقال ابنُ اللبّاد[1]: يُعتبرُ وقتُ الرؤيةِ لا وَقْتُ القيام، فلم يَعْتَبر ظاهرَ الحال، ونقل عن ابن القاسم في إثباتِ الزيادةِ إذا شَهدت إحداهما بالقتلِ أو السرقةِ أو الزنىٰ، وشَهدت الأُخرى أنه كان بمكانٍ بعيدٍ، أنه تُقَدَّمُ بَيِّنةُ القَتل ونحوِه، لأنها مُثْبِتةٌ زيادةً، ولا يُدْرَأُ عنه الحدّ. قال سُحنونٌ: إلا أن يشهدَ الجمعُ العظيمُ كالحجيجِ ونحوِهم أنه وقفَ بهم أو صلّىٰ بهم العيدَ في ذلك اليوم، فلا يُحَدُّ، لأنَّ هٰؤلاءِ لا يُشْتبهُ عليهم أمرُه بخلافِ الشاهِدَيْن، فهٰذه الثمانيةُ الأوجهِ هي ضابطُ قاعدةِ ترجيحِ البينات، وما خرج عن ذلك لا يقعُ به الترجيح.

ووقع الخلافُ في هٰذه الترجيحات بين العلماءِ[2]، فعندنا يُقَدَّمُ صاحبُ اليدِ عند التساوي، أو هي[3] مع البينةِ الأعدلِ، كانت الدعوىٰ[4] والشهادةُ بمُطلقِ المِلْك، أو مضافاً إلى سببٍ نَحْوُ: هو مِلْكي نسجْتُه، أو ولدَتْهُ الدابةُ عندي في مِلْكي، كان السببُ المضافُ إليه المِلْكُ يتكرَّرُ كنَسْجِ الخَزِّ، وغرسِ النخل أَمْ لا، وقاله الشافعي.

وقال ابنُ حنبلٍ: الخارجُ أَوْلى، ولا تُقْبَلُ بَيِّنةُ صاحبِ اليدِ أصلاً.

وقال أبو حنيفة: تُقَدَّمُ بَيِّنةُ الخارجِ إنْ ادّعىٰ مُطْلقَ المِلك، فإن كان مُضافاً إلى سببٍ يتكرَّرُ فأعادَه كِلاهما فكذلك، أو لا يتكرَّرُ كالولادةِ

---

(١) أبو بكر محمد بن محمد بن وشاح اللخميُّ مولاهم (ت٣٣٣هـ) مفتي المغرب، وبه تفقّه ابن أبي زيد، له ترجمة في «الديباج المُذْهب»: ٣٥١، و«سير أعلام النبلاء» ١٥/ ٣٦٠.

(٢) انظر «المغني» ١٤/ ٢٨٢ لابن قدامة.

(٣) في المطبوع: هو.

(٤) في المطبوع: الدعوة أو.

وادَّعياه وشَهدت البينة به، فقال: كلُّ بينةِ ولدٍ على مِلْكهِ قدَّمَتْ بينةَ صاحبِ اليد.

لنا علىٰ أحمدَ بنِ حنبلٍ رضي الله عنه ما رُويَ عن رسولِ الله ﷺ أنه تحاكم إليه رجلان في دابةٍ، وأقام كلٌّ/ واحدِ البيِّنةَ أنها له، فقضىٰ بها رسولُ الله ﷺ لصاحبِ اليد[1]، ولأنَّ اليَد مُرجِّحةٌ كما لو لم يكُنْ لهما، ولنا على أبي حنيفةَ رضي الله عنه ما تقدَّم، والقياسُ على المضافِ إلى سببٍ لا يتكرَّر.

١٤٠/أ

احتجُّوا بوجوه:

الأول: قولهُ عليه السلام: «البينةُ على من ادّعىٰ واليمينُ على من أنكر»[2] وهو يقتضي[3] صِنفين: مُدَّعياً والبينةُ حُجَّتُه، ومُدّعىً عليه واليمينُ حُجَّتُه، فَبيِّنتُه غيرُ مشروعةٍ، فلا تُسْمَعُ كما أنَّ اليمينَ في الجهةِ الأُخرى لا تُفيدُ شيئاً.

الثاني: ولأنهما لمّا تعارضتا في سببٍ لا يتكررُ، كالولادةِ شَهدت هٰذه بالولادةِ والأُخرى بالولادة تعيَّن كَذِبُهما، فسقطتا، فبَقِيت اليدُ، فلم يُحْكَمْ له بالبينة، فأمّا ما يتكررُ ولم يتعيّن الكذبُ، فلم تُفِد بينتُه إلا ما أفادَته يدُه، فسقَطت لعدمِ الفائدة.

الثالث: ولأنَّ صاحبَ اليدِ إذا لم يُقِم الطالبُ بينةً لا تُسْمَع بينتُه، وإذا لم تُسْمَع في هٰذه الحالة، وهي أَحسنُ حالتَيْه، فكيف إذا قام الطالبُ بيِّنةً لا تُسْمَعُ بطريقِ الأَوْلى! لأنه في هذه الحالةِ أضعف.

---

(١) أخرجه الدارقطني ٤/ ٢٠٩، والبيهقي في «السنن الكبرى» ١٠/ ٢٥٦ من حديث جابر بن عبد الله وضعَّف إسناده الحافظ ابن حجر في «التلخيص الحبير» ٤/ ٢١٠٠.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) في الأصل: مُقْتضىٰ.

الرابع: أنّا إنما أعمَلنا بينتَه في صورةِ النِّتاجِ، لأنَّ دعواه أفادَت الولادةَ، ولم تُفِدْها يدُه، وشَهدت البينةُ بذلك، فأفادت البينةُ غيرَ ما أفادَت اليدُ فقُبِلَتْ.

والجوابُ عن الأولِ: القولُ بالموجبِ، فإنَّ الحديثَ جعل بَيِّنَة المُدَّعىٰ عليه، وأنتم تقولون به، فتعين أن يكونَ المرادُ بها بَيِّنَةَ ذي اليد، لأنها هي التي عليه، سَلَّمْنا عدمَ القولِ بالموجب، لكنَّ المُدَّعي إن فُسِّر بالطالبِ فصاحبُ اليدِ طالبٌ لنفسهِ ما طلبه الآخرُ لنفسه، فتكون البينةُ مشروعةً في حقِّه، وإن فُسِّر بأضعفِ المُتداعيَيْن سبباً، فالخارجُ لمّا أقام بينةً صارَ الداخلُ أضعفَ، فوجبَ أن يكونَ مُدَّعياً تُشْرَعُ البينةُ في حقِّه. سَلَّمْنا دِلالته، لكنّه مُعارضٌ بقوله تعالى: ﴿۞ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ﴾ [النحل: ٩٠] والعدلُ التسويةُ في كلِّ شيءٍ حتى يقومَ المُخصِّص، فلا تُسْمَعُ بَيِّنةُ أحدِهما دون الآخر، وبقولهِ عليه الصلاة والسلام لعليّ رضي الله عنه: «لا تَقْضِ لأحدِهما حتى تسمعَ من الآخر»[1]، وهو يفيدُ وجوبَ الاستماعِ منهما، وأنَّ مَنْ قَوِيَت حُجَّتُه حُكِمَ بها، وأنتم تقولون: لا تُسمعُ بَيِّنةُ الداخل.

وعن الثاني: أنه ينتقضُ بما إذا تعارضَتا في دعوىٰ طعامٍ ادَّعيا زراعَته، وشهِدتا بذلك، والزرعُ لا يُزرعُ مرَّتين كالولادةِ، ولم يحكموا به لصاحبِ اليد، وبالمِلْكِ/ المطلقِ في الحال لاستحالةِ ثُبوته لهما في الحال، ولأنه لو حكم له باليدِ دون البينةِ لما حكم له إلا باليمين، لأنه ١٤٠/ب

---

(١) أخرجه الإمام أحمد ٢/ ١٠٣ وأبو داود (٣٥٨٢) والترمذي (١٣٣١) بإسنادٍ حسنٍ لغيره، وصحَّحه ابن حبّان (٥٠٦٥)، وتمامُ تخريجه في «المسند».

شأنُ اليدِ المنفردة، ولمّا لم يحتَجْ إلى اليمينِ عُلِمَ أنه إنَّما حكم بالبينةِ، ولأنه لمَّا حكم له حيث كذبَتْ بيِّنته أَوْلى أن يحكمَ له[1] إذا لم تكذب بينته، ولأنَّ اليدَ أضعفُ من البينةِ بدليلِ أنَّ اليدَ لا يُقْضىٰ بها إلا باليمين، والبينةُ يُقْضىٰ بها بغيرِ يمين، ولو أقام الخارجُ بينةً قُدِّمت على يدِ الداخلِ إجماعاً، فعَلِمْنا أنَّ البينةَ تُفيدُ ما لا تفيدُه اليد.

وعن الثالث: أنه إنّما لم تُسْمَع بينةُ الداخلِ عند بينةِ الخارجِ، لأنه حينئذٍ قويٌّ باليد، والبينة إنَّما تُسْمَعُ من الضعيفِ، فوجبَ سماعُها للضعفِ، ولم يتحقَّق إلا عند إقامةِ الخارجِ بيِّنتَه.

وعن الرابع: أنَّ الدعوىٰ واليدَ لا يُفيدان مُطلقاً شيئاً، وإلّا لكان مع المُدَّعي حُجَجُ اليد، والدَّعوىٰ والبينةُ يُخيِّره الحاكمُ بينهما أيُّها شاءَ أقام، كمن شَهِد له شاهدان، وشاهدٌ وامرأتان خُيِّرَ بينهما وبين اليمينِ مع إحداهما، فعُلِمَ أنَّ المفيدَ إنَّما هو البينة، واليدُ لا تُفيدُ مِلْكاً، وإلا لم يُحْتَجْ معها لليمينِ كالبينةِ، بل تُفيدُ التَّبقيةَ عنده حتى تقومَ البينة، ولأنها لو أفادَتْ، وأقام المُدَّعي بينةً أنه اشتراها منه لم يُحْتَجْ إلى يمين.

وأمَّا الأعدليةُ، فمنع أَبو حنيفة والشافعيُّ وأحمدُ بن حنبلٍ رضي الله عنهم الترجيحَ بها.

لنا: أنَّ البينةَ إنَّما اعتُبِرت لِما تُثيرهُ من الظن، والظنُّ في الأعدلِ أقوى، فيُقدَّم كأخبارِ الآحادِ إذا رجح أحدُهما، ولأنَّ مُقيمَ الأعدلِ أقربُ للصدقِ، فيكونُ هو المعتبرَ لقولِ رسول الله ﷺ: «أُمِرْتُ[2] أن أحكمَ

---

(١) في المطبوع: به.

(٢) في الأصل: أمِرنا، وصَوَّبناه من مصادر التخريج.

بالظاهر»[1]، ولأنَّ الاحتياطَ مطلوبٌ في الشهادة أكثَر من الروايةِ بدليلِ جوازِ العبدِ والمرأة والمنفردِ في الرواية دون الشهادة، فإذا كان الاحتياطُ مطلوباً أكثَر في الشهادةِ وجبَ أن لا يُعْدَلَ عن الأعدل، والظنُّ أقوى فيها قياساً على الخبرِ بطريقِ الأَوْلى والمُدْرَكُ في هٰذا الوجهِ الاحتياطُ، وفي الوجهِ الأولِ الجامعُ إنَّما هو الظن، وإذا اختلفت الجوامعُ في القياسات تعدَّدت.

احتجوا بوجوه:

الأول: أنَّ الشهادةَ مُقدَّرةٌ في الشرع فلا تختلفُ بالزيادةِ، كالدية لا تختلفُ بزيادة المأخوذِ فيه؛ فدِيَةُ الصغيرِ الحقيرِ، كدِيَةِ الكبيرِ الشريف/ العالمِ العظيم. ١٤١/أ

وثانيها: أنَّ الجمعَ العظيمَ من الفَسَقَةِ يُحَصِّلُ الظنَّ أكثرَ من الشاهدَيْن، وهو غيرُ معتبرٍ، فعُلِمَ أنها تعبُّدٌ لا يدخلُها الاجتهاد، وكذلك الجمعُ من النساءِ والصبيانِ إذا كَثُروا.

وثالثها: أنه لو اعتُبِرت زيادةُ العدالةِ، وهي صفةٌ، لاعتُبِرت زيادةُ العددِ، وهي بيناتٌ مُعْتَبَرةٌ إجماعاً فيكونُ اعتبارُها أَوْلىٰ من الصفةِ، والعددُ غيرُ معتبرٍ، فالصفةُ غيرُ معتبرةٍ.

---

(١) هو بهذا اللفظ غير ثابت وقال السخاوي في «المقاصد الحسنة»: ١١٧-١١٨: اشتهر بين الأصوليين والفقهاء، بل وقع في «شرح مسلم» ٤/١٧٨ للنووي في قوله ﷺ: «إني لم أومر أن أنقّب عن قلوب الناس، ولا أشقَّ بطونهم» ما نصُّه: معناه أني أُمِرْتُ بالحكمِ على الظاهر، والله يتولى السرائر» كما قال ﷺ. انتهى، ولا وجود له في كتب الحديث المشهورة، ولا الأجزاء المنثورة، وجزم العراقيُّ بأنه لا أصل له، وكذا أنكره المِزّي وغيره. وانظر «كشف الخَفاء» ١/ ٢٢١-٢٢٣ للإمام العجلوني.

والجوابُ عن الأولِ: أنَّ وصفَ العدالةِ مطلوبٌ في الشهادةِ، وهو موكولٌ إلى اجتهادِنا، وهو يتزايدُ في نفسه، فما رجَّحْنا إلا في موطنِ اجتهاد، لا في موضعِ تقديرٍ.

وعن الثاني: أنَّا لا نَدَّعي أنَّ الظنَّ كيف كان يُعتبَرُ، بل نَدَّعي أنَّ مزيدَ الظنِّ بعد حصولِ أصلٍ مُعْتَبرٍ مُعْتبرٌ[1]، كما أنَّ قرائنَ الأحوالِ لا نُثْبِتُ بها الأحكامَ والفتاوىٰ، وإن حصَّلت ظنّاً أكثرَ من البيِّناتِ والأقيسةِ وأخبارِ الآحادِ، لأنَّ الشرعَ لم يجعَلْها مُدْركاً للفُتْيا والقضاءِ، ولمّا جعلَ الأخبارَ والأقيسةَ مُدْركاً للفُتْيا دخلها الترجيحُ، فكذا هٰهنا أصلُ البيِّنةِ مُعْتبرٌ بعد العدالةِ والشروطِ المخصوصةِ، فاعتُبِرَ فيها الترجيح.

وعن الثالث: أنَّ الترجيحَ بالعددِ يُفْضي إلى كثرةِ النزاعِ وطولِ الخُصوماتِ، فإذا ترجَّح أحدُهما بمزيدِ عددٍ، سعىٰ الآخرُ في زيادةِ عددِ بيِّنته، وتطولُ الخصومةُ وتُعَطَّلُ الأحكام، وليس في قُدْرتهِ أن يجعلَ بيِّنَته أعدلَ فلا يطولُ النزاع، ولأنَّ العددَ يُعيِّنُ ما تقدَّم، فيمتنعُ الاجتهادُ فيه بخلافِ وصفِ العدالة، ولذلك يختلفُ باختلافِ الأمصارِ والأعصارِ، فعدولُ زمانِنا لم يكونوا مقبولين في زمن الصحابة رضوانُ الله عليهم، وأما العددُ فلم يَختلف البتَّة، مع أنَّا نلتزمُ الترجيحَ بالعددِ على أحدِ القولين عندنا.

* * *

(١) سقط لفظ «معتبر» الثاني من المطبوع.

الفرقُ التاسع والعشرون والمئتان

بين قاعدةِ المعصيةِ التي هي كبيرةٌ مانعةٌ من قبولِ الشهادة، وقاعـدةِ المعصيةِ التـي ليست بكبيرةٍ مانعـةٍ من الشهـادة[1]

اعلم أنَّ إمام الحرمين في أُصول الدين قد منعَ من إطلاقِ لفظِ الصغيرةِ على شيءٍ من معاصي الله تعالى، وكذلك جماعةٌ من العلماء، وقالوا: لا يُقالُ في شيءٍ من معاصي الله تعالى صغيرة، بل جميعُ المعاصي كبائرُ، لعَظمةِ الله تعالى، فتكونُ جميعُ معاصيه كبائرَ[2]. وقال غيرُهم: يجوزُ ذلك.

واتفق الجميعُ على أنَّ المعاصي/ تختلفُ بالقَدحِ في العدالة، وأنه ١٤١/ب ليس كلُّ معصيةٍ يسقطُ بها العَدْلُ عن مرتبةِ العدالة، فالخلافُ حينئذٍ إنَّما هو في الإطلاق فقط، وقد ورد الكتابُ العزيزُ بالإشارةِ إلى الفرقِ في قوله تعالى: ﴿وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ ٱلْكُفْرَ وَٱلْفُسُوقَ وَٱلْعِصْيَانَ﴾ [الحجرات: ٧] فجعل للمعصيةِ رُتَباً ثلاثاً: كُفراً وفُسوقاً وهو الكبيرةُ، وعِصياناً وهو الصغيرة[3]، ولو كان المعنىٰ واحداً لكان اللفظُ في الآيةِ متكرِّراً لا بمعنى مستأنفٍ، وهو خلافُ الأصل.

---

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ١٠/ ٢٢٢، ولتمام الفائدة انظر «القواعد الكبرى» ١/ ٧٨ لابن عبد السلام، و«الجواب الكافي»: ١٧٩ لابن القيِّم.

(٢) انظر توجيه هذا القول في «مدارج السالكين» ١/ ٣١٤ لابن القيّم، وقد استوعب الإمام ابن حجر الهيتمي أطراف القول في هذه المسألة في «الزواجر عن اقتراف الكبائر» ١/ ٥-١٠.

(٣) انظر «تفسير ابن كثير» ٧/ ٣٧٢-٣٧٣.

إذا تقرَّر هذا، فنقول: الصغيرة والكبيرة في المعاصي ليس من جهة مَن عُصِيَ، بل من جهةِ المفسدةِ الكائنةِ في ذلك الفعل، فالكبيرةُ ما عَظُمَت مفسدتُها، والصغيرةُ ما قلَّت مفسدتُها. ورُتَبُ المفاسدِ مختلفةٌ، وأدنىٰ رُتَبِ المفاسد يترتَّبُ عليها الكراهة، ثم كلما ارتقت المفسدةُ عَظُمَت الكراهةُ حتى تكونَ أعلىٰ رُتَبِ المكروهات تليها أدنى رُتَبِ المحرَّمات، ثم تترقّىٰ رُتَبُ المحرَّمات حتى تكون أعلىٰ رتبِ الصغائرِ يليه أدنىٰ الكبائر، ثم تترقّىٰ رُتَبُ الكبائرِ بعِظَم المفسدةِ حتى تكونَ أعلىٰ رتبِ الكبائرِ يليها الكفرُ.

إذا تقرَّر هذا، وأردنا ضَبْطَ ما تُرَدُّ به الشهادةُ لعِظَمِه ننظرُ ما ورَدَت به السنةُ أو الكتابُ العزيزُ بجَعْلهِ كبيرةً، أو أجمعت عليه الأمةُ، أو ثبت فيه حَدٌّ من حدودِ الله تعالى، كقَطْعِ السرقةِ وجَلْدِ الشربِ ونحوِهما، فإنها كُلَّها كبائرُ قادحةٌ في العدالةِ إجماعاً، وكذلك ما فيه وعيدٌ صُرِّحَ به في الكتابِ أو في السنة، فنجعلُه أصلاً وننظر؛ فما ساوىٰ أدناه مفسدةً، أو رَجَح عليه ممّا ليس فيه نصٌّ ألحَقْناه به وردَدْنا به الشهادةَ، وأثبتنا به الفسوقَ والجرحَ، وما وجدناه قاصراً عن أدنىٰ رتبِ الكبائرِ التي شهدت لها الأصولُ، جعلناه صغيرةً لا يقدَحُ في العدالة، ولا يُوجِبُ فسوقاً إلا أن يُصِرَّ عليه، فيكونَ كبيرةً إن وُصِلَ بالإصرارِ إلى تلك الغاية، فإنَّه لا صغيرةَ مع إصرار، ولا كبيرةَ مع استغفار، كما قاله السلف[1]، ويعنون بالاستغفار التوبةَ بشروطِها، لا طلبَ المغفرةِ مع بقاءِ العزمِ، فإنَّ ذلك لا يزيلُ كِبَرَ الكبيرةِ البتَّة[2]. ففي الكتاب فيه ذِكْرُ الكِبَرِ[3] أو العِظَم عَقيبَ ذِكْرِ جريمةٍ.

---

(١) هذا مرويٌّ عن ابن عباس بسندٍ ضعيف، أخرجه الديلميُّ في «مسند الفردوس».

(٢) انظر «جامع العلوم والحكم» ٢/ ٤٠٨-٤٠٩ لابن رجب الحنبلي.

(٣) في الأصل: الكبير.

وفي السنة في «مسلم»[1]، قالوا: ما أكبرُ الكبائرِ يا رسول الله؟ فقال: «أن تجعلَ لله شريكاً وقد خلقك». قلتُ: ثم أيُّ؟ قال: «أن تقتلَ ولدَك خوفاً أن يأكل معك»/ قلتُ: ثم أيُّ؟ قال: «أن تُزانِيَ حليلةَ جارك». ١٤٢/أ

وفي حديثٍ آخر «اجتنبوا السبعَ المُوبِقات» قيل: وما هيَ يا رسول الله؟ قال: «الشركُ بالله، والسحرُ، وقَتْلُ النفسِ التي حرَّم الله إلا بالحق، وأكلُ مالِ اليتيمِ، والتولِّي يوم الزحفِ وقَذْفُ المحصنات، وأكلُ الربا، وشَهادةُ الزور» وفي بعضِ الطرقِ «وعقوقُ الوالدَين، واستحلالُ بيت الله الحرام»، وثبت في «الصحيح»[2] أنَّ رسولَ الله ﷺ جعل القُبْلَةَ في الأجنبية صغيرة، فيُلْحَقُ بها ما في معناها، وهٰهُنا أربع مسائل[3]:

(١) قد سبق تخريج الأحاديث الواردة في ذكر الكبائر.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) علَّق ابن الشاط على ما مضى من كلام القرافيِّ بقوله: ما قاله ونَقَله صحيحٌ، إلّا ما قاله في ضبطِ الكبائرِ والصغائرِ بالنظرِ إلى مقاديرِ المفاسد، فإنه أصلٌ لا يصحُّ، لأنه بناءٌ على قواعدِ المعتزلة، وعلى تقديرِ أن لا يكونَ بنيٰ على ذلك، بل على أنَّ الشرعَ فَهِمنا منه مراعاةَ المصالحِ تفضُّلاً، فلا يصحُّ أيضاً الفرقُ بالنظرِ إلى مقاديرِ المفاسد لجَهْلِنا ذلك، وعدمِ وصولِنا إلى العلمِ بحقيقته، وإنما الضابطُ لِما تُرَدُّ به الشهادةُ ما دَلَّ على الجرأةِ على مخالفةِ الشرعِ في أوامرِهِ ونواهيه، أو احتمل الجُرأةَ، فمَن دلَّت قرائنُ حالهِ على الجرأةِ رُدَّتْ شهادتُه، كمرتكبِ الكبيرةِ والمعلومِ من دلائلِ الشرعِ أنها كبيرةٌ، أو المصرِّ على الصغيرةِ إصراراً يُؤذنُ بالجُرأة، ومن احتمل حالُه أنْ فعلَ ما فعل من ذلك جُرأةً، أو فَلْتةً تُوقِّفَ عن قَبولِ شهادته، ومن دلَّت دلائلُ حالهِ أنه فعل ما فعله من ذلك ـ أعني ما ليس بكبيرةٍ معلومةِ الكِبَر من الشرع ـ فلتةً غيرَ مُتَّصفٍ بالجرأةِ قُبِلت شهادتُه والله تعالى أعلم، لأن السببَ في ردِّ الشهادةِ لَيس إلا التهمة بالاجتراء على ما ارتكبه من المخالفة، فإذا عُرِيَ من الاتصافِ بالجرأة، واحتمالِ الاتصافِ بها بظاهرِ حاله سقطت التهمةُ، والله تعالى أعلم.

المسألة الأولى: ما حقيقةُ الإصرارِ الذي يُصَيِّرُ الصغيرةَ كبيرةً؟ وقع البحثُ فيه مع جماعةٍ من الفضلاء، فقال بعضُهم: هو أن يتكرَّر الذنبُ منه. كان يعزمُ على العَوْدِ أمْ لا، وقال بعضهم: إنْ تكرَّرَ من غيرِ عزمٍ لم يكُن إصراراً، بأن يفعلَ الذنبَ أولَ مرةٍ، وهو لا يخطرُ له معاودتهُ لداعيةٍ مُتَجدِّدةٍ، فيفعلُه كذلك مِراراً، فهذا ليس إصراراً، وتارةً يفعلُ الذنبَ وهو عازمٌ على معاودته، فيعاودُه بناءً على ذلك العزم السابق، فهذا هو الإصرارُ الناقلُ للصغيرةِ لدرجةِ الكبيرة، ولذلك قال الله تعالى: ﴿وَلَمْ يُصِرُّواْ عَلَىٰ مَا فَعَلُواْ﴾ [آل عمران: ١٣٥] ويقال: فلانٌ مُصِرٌّ على العداوةِ، أي: مُصَمِّمٌ بقلبهِ عليها، وعلى مصاحبتِها ومداومتِها، ولا يُفْهَمُ في عُرفِ الاستعمالِ من الإصرارِ إلا العزمُ والتصميمُ على الشيء، والأصلُ عدمُ النقلِ والتغييرِ، فوجبَ أن يكونَ ذلك معناه لغةً وشَرْعاً. وهذا هو الذي ترجَّح عندي(١).

المسألة الثانية: ما ضابطُ التكرُّرِ في الإصرارِ الذي يُصَيِّرُ الصغيرةَ كبيرةً، فإنَّ ذلك ليس فيه نصٌّ من الكتاب، ولا من السنة؟

قال بعضُ العلماء: يُنْظرُ إلى ما يحصُلُ من ملابسةِ أدنىٰ الكبائرِ من عدمِ الوثوقِ بمُلابسِها في أداءِ الشهادةِ والوقوفِ عند حدودِ الله تعالى، ثم

---

(١) علّق ابن الشاط على المسألة الأولى بقوله: الإصرارُ لغةً: المُقامُ على الشيءِ والمعاودةُ له، سواء كان ذلك فعلاً أو غيره، لا ما قاله المؤلفُ من أنه العزمُ والتصميمُ على الشيء، وعلى ذلك فالإصرارُ المُصَيِّرُ للصغيرةِ كبيرة مانعة من قبول الشهادة، إنّما هو المعاودةُ لها معاودةً تشعرُ بالجرأةِ على المخالفة، لا المعاودةُ المُقترنةُ بالعَزْم عليها، لأنَّ العَزْمَ ممّا لا يُتوصَّلُ إليه لأنّه أمرٌ باطنٌ.

فإن قيل: الجرأةُ أمرٌ باطن.

قلتُ: لم اشترط الجرأَةَ بنفسِها، وإنما اشترطتُ الإشعارَ بها، وهو مما يدركُه من يتأمَّل أحوالَ المُواقِعِ للمخالفةِ، والله أعلم.

يُنْظَرُ لذلك التكرُّر في الصغيرة، فإن حصلَ في النفسِ من عدمِ الوثوقِ ما حصل مِن أدنىٰ الكبائر، كان هذا الإصرارُ كبيرةً تُخِلُّ بالعدالة[١]، وهذا يؤكِّدُ أنه لا بُدَّ فيه/ من العزم، فإنَّ الفَلَتاتِ من غيرِ أن تستمرَّ لا تكادُ تُخِلُّ بالوثوق[٢]. نعم قد تدلُّ كثرةُ التكرُّرِ على قرارِ العزمِ في النفس، وبهذا الضابطِ أيضاً يُعْلَمُ المباحُ المُخِلُّ بقَبولِ الشهادةِ كالأكلِ في الأسواقِ ونحوِه، فإنْ يَصْدُرْ منه صُدوراً يوجبُ عدمَ الوثوقِ به في حدودِ الله تعالى، كان ذلك مُخِلاً[٣]، وذلك يختلفُ بحسبِ الأحوالِ المقترنةِ والقرائنِ المصاحبة، وصورةِ الفاعل، وهَيْئةِ الفعلِ والمعتمدُ في ذلك على[٤] ما يُوجَدْ في القلبِ السليمِ عن الأهواءِ، المُعْتدلِ المزاجِ والعقلِ والديانةِ، العارفِ بالأوضاعِ الشرعية، فهذا هو المُتَعيِّنُ لوَزْنِ هذه الأمور،

١٤٢/ب

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله هذا العالِمُ هو الذي أشرتُ إليه من الإشعارِ بالجرأةِ، وهذا كلامٌ صحيحٌ لا رَيْبَ فيه.

(٢) علق عليه ابن الشاط بقوله: إن أراد أن لا بُدَّ من معرفتِنا بعَزْمِهِ، فذلك غيرُ صحيح، وكذلك إن أراد أنَّ الحالةَ المُشْعِرَة بالجُرأة لا تخلو عن الإشعارِ بالعزمِ، لأنه رُبما عاودَ المخالفةَ من غير عزمٍ على المعاودة، وتكون حالةُ هذه مشعرةً بجرأتهِ على المخالفةِ، فالعَزْمُ لا حاجةَ إلى اشتراطهِ بوجهٍ، والله أعلم.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله هنا ليس بصحيح، وإنَّ المباحَ المُخِلَّ بقَبولِ الشهادةِ رُبما لا يُخِلُّ بها من الوجهِ الذي تُخِلُّ به المخالفة، فإنَّ إخلالَ المخالفةِ إنَّما هو بالعدالةِ التي هي أحدُ رُكني قبولِ الشهادة، وإخلالُ المُباحِ إنما هو بالوثوقِ بالضبطِ الذي هو الركنُ الثاني لقَبول الشهادة، فكيف يكونُ ضابطُ الأمرَيْن ضابطاً واحداً؟ هذا لا يصحُّ، بل الضابطُ أنَّ مخالفةَ العادةِ الجاريةِ من الشاهدِ في أمورهِ المباحةِ رُبما أشعرَتْ بخَللٍ في عقله، فيتطرَّقُ الخَلَلُ إلى ضَبْطهِ، ورُبما لم تشعِر، وذلك بحسبِ قرائنِ الأحوال، فإنْ أشعرَ بذلك أو احتمل، رُدَّت شهادتُه في قَبولها، أو تُوقِّفَ، وإلا فلا.

(٤) في المطبوع: والمعتمدُ في ذلك ما يؤدي إلى ما يوجد.

فإنَّ مَنْ غلب عليه التساهلُ في طَبْعهِ لا يَعُدُّ الكبيرةَ شيئاً، ومَنْ غلب عليه التشديدُ في طَبْعهِ يجعلُ الصغيرةَ كبيرة، فلا بُدَّ من اعتبارِ ما تقدَّمَ ذكرُه في العقلِ الوازنِ لهذه الاعتبارات، ومتى تخلَّلت التوبةُ الصغائرَ، فلا خلافَ أنها لا تقدحُ في العدالة، وكذلك ينبغي إذا كانت من أنواعٍ مختلفة، وإنما يحصلُ الشَّبه واللُّبْسُ إذا تكررت من النوعِ الواحد، وهو موضعُ النظرِ الذي تقدَّم التنبيهُ عليه[1].

المسألةُ الثالثة: المشهورُ عندنا قَبولُ شهادةِ القاذفِ قبل جَلْده، وإن كان القذفُ كبيرةً اتفاقاً، وقاله أبو حنيفةَ رضي الله عنه، ورَدَّها عبدُ الملك ومُطرِّفٌ والشافعيُّ وابنُ حنبل رضي الله عنهم. لنا: أنَّه قَبْلَ الجَلْدِ غيرُ فاسقٍ، لأنه ما لم يُفْرَغْ من جَلْدِه يجوزُ رجوعُ البينة، أو تصديقُ المقذوفِ له، فلا يتحقَّقُ الفِسقُ إلا بعد الجَلْدِ، والأصلُ استصحابُ العدالة والحالةِ السابقة.

احتجوا بوجوه:

الأول: أنَّ الآيةَ اقتضَت ترتيبَ الفسقِ على القذفِ، وقد تحقَّقَ القذفُ، فيتحقَّقُ الفسقُ، سواءٌ جُلِدَ أم لا.

الثاني: أنَّ الجَلْدَ فَرعُ ثبوتِ الفسقِ، فلو توقَّف الفسقُ على الجلدِ لَزِم الدَّوْر.

الثالث: أنَّ الأصلَ عدمُ قبولِ الشهادةِ إلا حيثُ تَيَقَّنا العدالة، ولم نَتَيقَّنْ هنا فترَدَّ.

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك صحيح. وما قاله في المسألتين بعدها نَقْلٌ وتوجيهٌ ولا كلامَ فيه. وجميعُ ما قاله في الفروقِ الستة بعده صحيح، أو نقلٌ وترجيح.

والجوابُ عن الأول: أنَّ الآيةَ اقتضَت صِحَّةَ ما ذكرناه، وبُطلانَ ما ذكرتُموه، لأنَّ الله تعالى/ قال: ﴿فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [النور: ٤] فرتَّبَ رَدَّ الشهادةِ، والفِسْقَ على الجلد، وترتُّبُ الحكمِ على الوصفِ يدلُّ على عِلِّيَّةِ ذلك الوصفِ لذلك الحكم، فيكونُ الجَلْدُ هو السببَ المُفَسِّقَ، فحيثُ لا جَلْدَ لا فُسوقَ، وهو مطلوبُنا، أو عَكْسُ مطلوبكم.

١٤٣/أ

وعن الوجهِ الثاني: أنَّ الجَلْدَ فرعُ ثبوتِ[١] الفسقِ ظاهرٌ ظهوراً ضعيفاً لجوازِ رجوعِ البينةِ، أو تصديقِ المقذوف، فإذا أُقيمَ الجَلْدُ قَوِيَ الظهورُ بإقدامِ البينة، وتصميمِها على أذِيَّتِه، وكذلك المقذوفُ، وحينئذٍ نقول: إنَّ مُدْرَكَ رَدِّ الشهادةِ إنما هو الظهورُ القويُّ، لأنه المُجْمَعُ عليه، والأصلُ بقاءُ العدالةِ السابقة.

المسألةُ الرابعة: قال الباجيُّ: قال القاضي أبو إسحاقَ[٢] والشافعيُّ: لا بُدَّ في تَوْبةِ القاذفِ من تكذيبِهِ لنفسه، لأنا قضَيْنا بكذِبهِ في الظاهر لمّا فَسَّقْناه، فلو لم يُكَذِّبْ نَفْسَه، لكان مُصِرّاً على الكذبِ الذي فَسَّقْناه لأجلهِ في الظاهر.

وعليه إشكالان[٣]:

أحدُهما: أنه قد يكونُ صادقاً في قَذْفهِ، فتكذيبُه لنفسِه كَذِبٌ، فكيف تُشْتَرَطُ المعصيةُ في التوبةِ وهي ضدُّها؟ ونجعلُ المعاصي سببَ صلاح العبدِ وقَبولِ شهادتهِ ورِفْعتهِ.

---

(١) في الأصل: ترتُّب.

(٢) قد ترجم محقِّقا طبعة دار السلام لأبي إسحاق الإسفراييني، من فقهاءِ الشافعية ونُظّارِهم ومُتكلِّميهم، وليس هو مراد المصنف، إنَّما مراده أبو إسحاق التونسي المالكيُّ، وقد سبقت ترجمتُه.

(٣) وهما مستفادان من كلام ابن عبد السلام في «القواعد الكبرى» ٢/ ٧٤-٧٥.

ثانيهما: أنه إن كان كاذباً في قَذْفِهِ فهو فاسقٌ، أو صادقاً فهو عاصٍ، لأنَّ تعبيرَ الزاني بزناه معصية، فكيف ينفعُه تكذيبُ نفسهِ مع كونهِ عاصياً بكلِّ حال؟

والجوابُ عن الأول: أنَّ الكذبَ لأجلِ الحاجةِ جائزٌ كالرجلِ مع امرأتهِ، وللإصلاحِ بين الناس[1]، وهذا التكذيب فيه مصلحةُ السَّترِ على المقذوفِ، وتقليلُ الأذِيَّةِ والفضيحةِ عند الناس، وقَبولُ شهادتهِ في نفسهِ، وعَوْدُه إلى الولايةِ التي يُشترطُ فيها العدالةُ، وتصرُّفُه في أموالِ أولادهِ، وتزويجُه لمن يَلي عليه، وتعرُّضُه للولايات الشرعية:

وعن الثاني: أنَّ تعييرَ الزاني بزناه صغيرةٌ لا تمنَعُ الشهادةَ. وقال مالكٌ: لا يُشْتَرطُ قَبولِ توبتهِ، ولا قَبولِ شهادتهِ تكذيبُه لنفسِه، بل صلاحُ حالهِ بالاستغفارِ، والعملِ الصالحِ كسائرِ الذنوب[2].

* * *

---

(١) فيه إشارةٌ إلى حديث أسماء بنت يزيد عن النبيِّ ﷺ قال: «لا يصلحُ الكذبُ إلّا في ثلاثٍ: كذِبُ الرجلِ مع امرأته لترضىٰ عنه، أو كذِبٌ في الحربِ فإنَّ الحربَ خَدْعةٌ، أو كذبٌ في إصلاحِ بين الناس» وهذا حديثٌ ضعيفُ الإسناد لأجل شهر ابن حَوْشب، أخرجه الإمام أحمد ٤٥/ ٥٧٤، والترمذي (١٩٣٩) وغيرهما، وانظر تمام تخريجه في «المسند».

ولكن صحَّ عن أُمِّ كلثوم بنت عقبة أنَّها سمعت رسولَ الله ﷺ يقول: «ليس الكذَّابُ الذي يُصْلحُ بين الناسِ، فينمي خيراً أو يقول خيراً» أخرجه البخاري (٢٦٩٢)، ومسلم (٢٦٠٥) وصحَّحه ابن حبّان (٥٧٣٣). وانظر «إكمال المُعْلم» ٨/ ٧٧ للقاضي عياض حيث حرَّرَ هذه المسألة.

(٢) الجوابان مأخوذان من كلام شيخه ابن عبد السلام في «القواعد الكبرى» ٢/ ١٧٥!

الفرق الثلاثون والمئتان/ ١٤٣/ب

بين قاعدةِ التُّهمةِ التي تُرَدُّ بها الشهادةُ
بعد ثُبوتِ العدالة، وبين قاعدةِ ما لا تُرَدُّ به[1]

اعلم أنَّ الأُمَّةَ مُجمعةٌ على رَدِّ الشهادةِ بالتُّهمةِ من حيثُ الجملةُ[2]. لكن وقع الخلافُ في بعضِ الرتبِ. وتحريرُ ذلك: أنَّ التُّهمةَ ثلاثةُ أقسام: مجمعٌ على اعتبارِها لقُوَّتها، ومجمَعٌ على إلغائها لخِفَّتِها، ومُخْتلفٌ فيها: هـل تلْحَقُ بالرتبةِ العُليا فتُمْنَعُ، أو بالرتبةِ الدُّنيا فـلا تُمْنَع؟

فأعلاها شهادةُ الإنسانِ لنفسِه مُجْمَعٌ على رَدِّها، وأدناها شهادةُ الإنسانِ لرجلٍ من قبيلتهِ أُجْمِعَ على اعتبارِها، وبُطلانِ هذه التهمة[3]، ومثالُ المتوسِّط بين هاتَين الرُّتبتَيْن: شهادتُه لأخيهِ أو لصديقهِ المُلاطِفِ، ونحوُ ذلك، فوافقنا أبو حنيفةَ والشافعيُّ وأَحمدُ بن حنبل في عَمودَي النسبِ: الآباءِ والأبناءِ لايُشْهَدُ لهم، وخالفونا في الأخِ والصديقِ المُلاطف، ووافقنا ابنُ حنبلٍ في الزوجَيْن فلا تُقْبلُ الشهادةُ لهما، وخالفنا الشافعيُّ فقَبِل، ووافقنا الشافعيُّ وابنُ حنبل في اعتبارِ العداوةِ إلا أن

---

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ١٠/ ٢٦٤. وهو مستفادٌ أصلاً من كلامِ شيخه العزّ بن عبد السلام في «القواعد الكبرى» ٢/ ٦٩.

(٢) انظر «بداية المجتهد» ٨/ ٦٤٢ لابن رشد.

(٣) عبارة القرافي في «الذخيرة» مخالفةٌ لعبارته في «الفروق»، قال في «الذخيرة» ١٠/ ٢٦٤: التّهمةُ ثلاثة أقسام: مُلغاةٌ إجماعاً، كشهادةِ الإنسان لرجلٍ من قبيله أو أهلِ بلده، ومعتبرةٌ إجماعاً، وهي شهادةُ الإنسان لنَفْسِه! فليُتأَمَّلْ!

تكونَ في الدِّين. وقال أبو حنيفةَ: العداوةُ مطلقاً، ونحوُ ذلك من المسائلِ المتوسِّطات لنا.

قولهُ عليه الصلاة والسلام: «لا تُقْبَلُ شهادةُ خَصْمٍ ولا ظَنين»[1]. احتجُّوا بظاهرِ قوله تعالى: ﴿شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢] وبقوله: ﴿ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢] ونحوِ ذلك من الظواهرِ، والفقهُ مع من كانت القواعدُ والنصوصُ معه أظهرَ.

ومِنْ ذلك: مَنْ رُدَّت شهادتُه لِفسْقه، أو كُفره، أو صِغَرِه، أو رِقِّه، ثم أدَّاها بعد زوالِ هٰذه الصفات، فإنه يُتَّهَمُ في تنفيذِ ما رُدَّ فيه. منعناها نحنُ وابن حنبل. وقال الشافعيُّ وأبو حنيفةَ رضي الله عنهما: يقبلُ الكُلُّ إلا الفاسقَ، والفرقُ: أنَّ الفاسقَ تُسمعُ شهادتُه، ثم يُنْظرُ في عدالتِه، فيتحقَّقُ الردُّ بالظهورِ على الفسق، وأولئك لم تُسمَعْ شهادتُهم لِما عُلِمَ من صفاتِهم، فلا يتحقَّقُ الردُّ الباعثُ على التُّهمة، ولنا شهادةُ العوائدِ، ولأنه مرويٌّ عن عثمانَ رضي الله عنه، ولأنَّ العلمَ بصفاتِهم لو وقع قبل الأداءِ لمَا وقع الأداءُ، وإنما منعنا حيثُ وقعَ الأداءُ، فصفاتُهم حينئذٍ تكونُ مجهولةً فسقط الفرقُ، وعكسُه لو حصل البحثُ عن الفِسقِ قبل الأداءِ، قُبِلت شهادتُه إذا لم تُرَدَّ وصَلُحَتْ حالُه، ومنعنا شهادةَ أهلِ الباديةِ/ إذا قصدوا في التحمّل دون أهلِ الحاضرةِ في البِياعات والنكاحِ والهِبةِ ونحوِها، لأنَّ العدولَ إليهم مع إمكانِ غيرِهم تُهمةٌ في إبطال ما شهدوا به. وقال ابنُ حنبل: لا يُقْبَلُ بدويٌّ مُطلقاً على قرويّ. وقال أبو حنيفة والشافعيُّ: تُقْبَلُ مُطلقاً[2]. لنا الحديثُ المتقدِّم، وفي «أبي داود»: «لا

١٤٤/أ

---

(١) سبق تخريج الحديث. وانظر «تخريج أحاديث البداية» ٨/ ٦٤٢ للغُماري.

(٢) انظر بسطَ هذه المسألة في «المغني» ١٤/ ١٤٩-١٥٠ لابن قدامة. وعبارة الإمام أحمد: أخشى أن لا تُقْبَلَ شهادةُ البدويِّ على صاحب القرية، قال ابن قدامة: =

تُقْبَلُ شهادةُ بدويٍّ على صاحب قرية»[1]، وهو محمولٌ عندنا على موضعِ التُّهمة جَمْعاً بينه وبين العموماتِ الدالّةِ على قَبولِ الشهادةِ التي تقدمت، وحملوا هم الحديثَ على مَنْ لم تُعْلَمْ عدالتُه من الأعراب؛ قالوا: وهو أَوْلىٰ، لقِلّةِ التخصيصِ حينئذٍ في تلك العُمومات، وفي «الصحيحين»[2]: أنَّ أعرابيّاً شهدَ عند رسولِ الله ﷺ على رُؤيةِ الهلالِ، فقَبِل شهادتَه على الناس، ولأنَّ مَنْ قُبِلَتْ شهادتُه في الجِراحِ قُبِلَتْ في غيرِها كالحَضريِّ، ولأنَّ الجراحَ آكَدُ من المالِ، ففي المالِ أَوْلى.

= فيحتمل هذا أن لا تُقبلَ شهادتُه، ثم صحَّح الموفَّق قبول شهادة البدويِّ على أهل القرى، قال: ويُحملُ الحديث على مَنْ لم تُعْرفْ عدالتُه من أهلِ البدوِ، ونخصُّه به. انتهى.

(١) أخرجه أبو داود (٣٦٠٢)، وابن ماجه (٢٣٦٧)، وغيرهما من حديث أبي هريرة، وصحَّحه الحاكم ٤/ ٩٩ واستنكره الذهبي مع اعترافه بنظافةِ إسناده، بل قال المنذري في «مختصر سنن أبي داود» ٥/ ٢١٩: رجالُ إسناده احتجَّ بهم مسلم في «صحيحه»، وقال البيهقي في «معرفة السنن والآثار» ٧/ ٤٥١: وهذا الحديثُ ممّا تفرَّد به محمد بن عمرو بن عطاء عن عطاء بن يَسار، فإن كان حفِظه فقد قال أبو سليمان الخطابي رحمه الله: يُشبه أن يكون إنَّما كره شهادةَ أهل البدو لما فيهم من الجفاء في الدين والجهالةِ بأحكامِ الشريعة ولأنهم في الغالب لا يضبطون الشهادة على وَجْهها، ولا يقيمونها على حَقِّها لقصورِ عِلمِهم عمّا يُحيلُها ويُغَيِّرها عن جهتِها.

(٢) ليس الحديث في «الصحيحين»، بل أخرجه أصحاب السنن من حديث ابن عباس، أخرجه أبو داود (٢٣٤٠)، والترمذي (٦٩١) والنسائي ٤/ ١٣٢، وابن ماجه (١٦٥٢) وصحَّحه ابن خزيمة (١٩٢٤)، وابن حبّان (٣٤٤٦) وفيه تمامُ تخريجه، وانظر «تخريج أحاديث البداية» ٥/ ١٣٤-١٣٥ للغُماريِّ.

والجوابُ عن الأول: أنَّ جَمْعَنا أَوْلىٰ، لأنه لو كان لأجلِ عدمِ العدالةِ لم يكُنْ لتخصيصِه بصاحبِ القريةِ فائدةٌ بل للتُّهمة.

وعن الثاني: نحنُ نقبلُه في الهلالِ لعدمِ التُّهمةِ المتقدِّم ذكرها.

وعن الثالث: أنَّ الجِراحَ يُقْصَدُ لها الخَلواتُ دون المعاملات، فكانت التهمةُ في المعاملاتِ موجودةً دونَ الجِراح.

* * *

الفرق الحادي والثلاثون والمئتان

بين قاعدةِ الدعوىٰ الصحيحةِ، وقاعدةِ الدعوىٰ الباطلة[1]

فضابطُ الدعوىٰ الصحيحةِ أنَّها طلبُ مُعَيَّنٍ، أو ما في ذِمَّةِ مُعَيَّنٍ، أو ما يترتَّبُ عليه أحدُهما مُعْتَبرٌ، لا تُكذِّبُها العادةُ شَرْعاً[2].

فالأولُ: كدَعْوىٰ أنَّ السِّلعةَ المُعيَّنةَ اشتراها منه أو غُصِبَتْ منه.

والثاني: كالدُّيون والسَّلَم، ثم المُعَيَّنُ الذي يُدَّعىٰ في ذِمَّتهِ قد يكونُ مُعيَّناً بالشخصِ كزيدٍ، أو بالصفةِ كدعوىٰ الدِّيةِ على العاقلةِ، والقتلِ على جماعةٍ، أو أنَّهم أتلفوا لهم مُتَموَّلاً.

والثالث: كدعوىٰ المرأةِ الطلاقَ، أو الردَّةَ على زوجها، فيترتَّبُ لها حَوْزُ نفسِها، وهي مُعَيَّنةٌ، أو الوارثِ أنَّ أباه ماتَ مُسْلماً أو كافراً، فيترتَّبُ له الميراثُ المُعيَّن، فهي مقاصدُ صحيحةٌ.

وقولنا: مُعْتبر شَرْعاً: احترازٌ من دعوىٰ عُشْرِ سِمْسِمَةٍ، فإنَّ الحاكمَ لا يسمَعُ مِثْلَ هٰذه الدعوىٰ، لأنه لا يترتَّبُ عليه نفعٌ شرعيٌّ.

ولهٰذه الدعوىٰ أربعةُ شروط: أن تكونَ معلومةً مُحقَّقةً لا تكذِّبُها العادةُ يتعلَّقُ بها غرضٌ صحيح،/ وفي «الجواهر»: لو قال: لي عليه ١٤٤/ب شيءٌ لم نُسْمَعْ دعواه، لأنها مجهولةٌ، وكذلك: أظنُّ أنَّ لي عليك ألفاً أو: لك عليَّ ألفٌ، وأظنُّ أني قضيتها، لم تُسْمَعْ لتعذُّرِ الحُكمِ بالمجهول؛

---

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ١١/ ٥.

(٢) عبارة القرافيِّ في «الذخيرة»: أو أمرٌ يترتَّبُ له عليه نَفْعٌ مُعْتَبرٌ شَرْعاً.

إذ ليس بعضُ المراتبِ أَوْلىٰ من بعضٍ، ولا ينبغي للحاكمِ أن يدخُلَ في الخطرِ بمُجرَّدِ الوهمِ من المُدَّعي.

وقال الشافعية[1]: لا يصحُّ دعوىٰ المجهولِ إلَّا في الإقرارِ والوصيةِ، لصحَّةِ القضاءِ بالوصيةِ المجهولةِ كثُلثِ المالِ والمالُ غيرُ معلوم، وصحَّةِ المِلْكِ في الإقرارِ بالمجهولِ من غيرِ حُكم، ويُلْزِمُه الحاكمُ بالتعيين، وقاله أصحابُنا.

وقال الشافعية: إن ادّعىٰ بدَيْنٍ من الأثمانِ، ذكرَ الجنسَ دنانيرَ أو دراهمَ، والنوعَ مِصْريةً أو مَغْربية، والصفةَ صِحاحاً أو مُكسَّرةً، والمِقدارَ والسِّكَّةَ، ويذكرُ في غيرِ الأثمانِ الصفاتِ المعتبرةَ في السَّلَمَ، وذِكْرُ القيمةِ مع الصفاتِ أحوطُ، وما لا يضبطُه بالصفةِ كالجواهرِ، فلا بُدَّ من ذكْرِ القيمةِ من غالبِ نَقْدِ البلد، ويُذْكَرُ في الأرضِ والدارِ اسمُ الصُّقْعِ والبلدِ، وفي السيفِ المُحلَّىٰ بالذهبِ قيمتُه فِضَّةً، وبالفضةِ قيمتُه ذَهباً أو بهما، قَوَّمَه بما شَاءَ منهما، لأنه موضعُ ضرورةٍ. ولا يلزم ذِكْرُ سببِ مِلْكِ المالِ بخلافِ سببِ القتل والجراحِ، لاختلافِ الحكمِ هٰهُنا دونَ المالِ بالعَمْدِ والخطأ. وهل قَتَله وَحْدَه أو مع غيرِه؟ ولأن إتلافَه لا يُسْتدرَكُ، بخلافِ المال، وهذا كلُّه لا يخالفُه أصحابُنا، وقواعدُنا تقتضيه، غَيْرَ أنَّ قولَهم وقول أصحابنا: إنَّ من شَرْطِها أن تكونَ معلومةً، فيه نظرٌ، فإنَّ الإنسانَ لو وجدَ وثيقةً في تَرِكةِ مُوَرِّثه، أو أخبرَه عَدْلٌ بحقٍّ له، فالمنقولُ جوازُ الدعوىٰ بمِثْلِ ذلك، والحَلِفُ بمُجَرَّدهِ عندنا وعندهم، مع أنَّ هٰذه الأسبابَ لا تفيدُ إلا الظنَّ، فإنْ أرادوا أنَّ العلمَ في نفسِ الأمرِ عندَ الطالبِ فليس كذلك، وإن أرادوا أنَّ التصريحَ بالظنِّ يمنعُ الصحةَ،

---

(١) انظر «روضة الطالبين» ١٠/٣ للإمام النووي.

والسكوتُ عنه لا يقدَحُ، فهذا مانعٌ، لأنَّ عَدَمَه شرطٌ، وأيضاً فما جاز الإقدامُ معه لا يكونُ التصريحُ به مانِعاً، كما لو شهِدوا بالاستفاضةِ وبالسماع وبالظنِّ[1] في الفَلْسِ وحَصْرِ الوَرَثة، وصَرَّحَ بمُسْتَنَدِهِ في الشهادةِ، لم يكُن ذلك قادِحاً على الصحيحِ فكذلك هٰهنا.

وقال بعضُ الشافعية: يقدحُ/ تصريحُ الشاهِدِ بمُسْتَنَدِه في ذلك، ١٤٥/أ وليس له وجهٌ، فإنَّ ما جَوَّزه الشرعُ لا يكونُ النطقُ به مُنْكراً، وهذا مُقْتضىٰ القواعد.

وقولي: «لا تُكذِّبُها العادةُ سيأتي بيانُه. إن شاء الله تعالى في مسائلِ هذا الفرق، فهذا هو الفرقُ بين قاعدةِ ما يُسْمَعُ، وقاعدةِ ما لا يُسْمَعُ من الدعاوىٰ من حيث الجملةُ، ويكملُ البيانُ في ذلك بمسألتين:

المسألةُ الأولى: تُسْمَعُ الدعاوىٰ عندنا في النكاح، وإن لم يقُلْ: تَزوَّجْتُها بوليٍّ وبرضاها. بل يقولُ: هي زوجتي، فيكفيه، وقاله أبو حنيفة رضي الله عنه[2]. وقال الشافعيُّ وابنُ حنبل: لا تُسمَعُ حتى يقولَ: بوليٍّ وبرضاها وشاهِدَيْ عَدْلٍ، بخلافِ دعوىٰ المالِ وغيرِهِ.

لنا: القياسُ على البيعِ والرِّدَّةِ والعِدَّة، فلا يُشْترطُ التعرُّض لهما، فكذلك غيرُهما، ولأن ظاهرَ عقودِ المسلمين الصحةُ.

احتجُّوا بوجوه:

الأول: أنَّ النكاحَ خَطرٌ، والوَطْءُ لا يُسْتَدركُ فأَشْبَه القَتْلَ.

الثاني: أنَّ النكاح لما اختصَّ بشروطٍ زائدةٍ على البيعِ من الصَّداق وغيرِه، خالفَتْ دَعواه الدعاوىٰ قِياساً للدعوىٰ على المُدَّعىٰ به.

---

(١) في الأصل: وبالفَلْس، وصوابه من المطبوع.

(٢) انظر «الذخيرة» ٦/١١ للقرافي، و«المغني» ٢٧٦/١٤، وعلّله ابن قدامة بأنه نوعُ مِلْكٍ.

الثالث: أنَّ المقصودَ من جميعِ العقودِ يدخلُه البدلُ، والإباحةُ بخلافِهِ، فكان خَطراً، فيُحتاطُ فيه.

والجوابُ عن الأول: أنّ؟ غالبَ دَعوىٰ المسلمِ الصحةُ، فالاستدراكُ حينئذٍ نادرٌ لا عِبْرةَ به، والقتلُ خَطرُه أعظمُ من حرمة النكاحِ، وهو الفرقُ المانعُ من القياس.

وعن الثاني: أنَّ دعوىٰ الشيءِ يتناولُ شُروطَه، بدليلِ البيع، فلا يَحتاجُ إلى الشروطِ كالبيعِ له شروطٌ لا تُشْتَرطُ في دَعواه.

وعن الثالث: أنَّ الردَّةَ والعِدَّةَ لا يدخلُهما البَدَلُ، ويكفي الإطلاقُ فيهما.

المسألةُ الثانية: في بيانِ قولي: «لا تُكذِّبُها العادة».

والدعاوىٰ ثلاثة أقسام:

قسمٌ تصدِّقُه العادةُ كدَعْوىٰ القريبِ الوديعة.

وقسمٌ تكذِّبُه العادةُ كدَعوىٰ الحاضرِ الأجنبيِّ مِلْكَ دارٍ في يدِ زيدٍ، وهو حاضرٌ يراه يهدِمُ ويبني ويؤاجرُ مع طولِ الزمانِ من غيرِ وازعٍ يَزَعُه عن الطلبِ مِن رَهْبةٍ أو رَغبةٍ، فلا تُسْمَعُ دَعواه، لظهورِ كَذِبها، والسماعُ إنَّما هو لتوقُّعِ الصدقِ، فإذا تبيَّنَ الكذِبُ عادةً امتنعَ توقُّعُ الصدق.

والقسمُ الثالث: ما لم تَقْضِ العادةُ بصِدْقِها ولا بكَذِبها، كدعوىٰ المُعاملة،/ ويُشْترطُ فيها الخُلطةُ. وبيانُ الخُلْطةِ يكونُ بعدَ هذا إن شاء الله تعالى في بَيانِ قاعدةِ مَن يحلِفُ ومَنْ لا يحلف، وأما ما تكذبه العادة فقال مالك في الأجانبِ سنتين، ولم يَحُدَّ بالعشرةِ. وقال ربيعة: عَشْرُ سِنين تقطعُ دعوىٰ الحاضرِ إلا أن يُقيمَ بيِّنةً أنه أَكْرىٰ أو أسكَنَ أو أعارَ، ولا حيازةَ على غائبٍ، وعن رسولِ الله ﷺ أنه قال: «مَنْ حاز شيئاً عَشْرَ

١٤٥/ب

سِنين فهو له»[1] ولقوله تعالى: ﴿وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ﴾ [الأعراف: ١٩٩] فكُلُّ شيءٍ يُكَذِّبُه العُرْفُ وجبَ أن لا يُؤمَرَ به، بل يُؤمَرُ بالمِلْكِ لحائزِه، لأنه العُرْف. وقال ابنُ القاسم: الحِيازةُ من الثمانيةِ إلى العشرة. وقال مالك: من أقامت بيده دارٌ سنتين يَكْري ويَهْدِمُ ويَبني، فأقَمْتَ بيِّنةً أنها لك، أو لأبيك، أو لجَدِّك، وثبتَت المواريثُ وأنتَ حاضرٌ تَراه يفعلُ ذلك، فلا حُجَّةَ لك، فإن كُنْتَ غائباً أفادك إقامةُ البيِّنة، والعُروضُ والحيوانُ والرقيقُ كذلك، وكذلك قال الأصحاب في كتابِ الإجارات: إذا ادّعىٰ بأُجرةٍ من سِنينَ لا تُسْمَعُ دَعواه إن كان حاضراً ولا مانعَ له، وكذلك إذا ادّعىٰ بثمنِ سِلعةٍ من زمنٍ قديمٍ، ولا مانعَ من طلبه، وعادتُها تباعُ بالنقدِ، وشهدت العادةُ أنَّ هذا الثمنَ لا يتأخرُ، وأما في الأقاربِ، فقال مالكٌ: الحيازةُ المُكذّبةُ للدعوىٰ في العَقارِ نحوُ الخمسين سنةً، لأن الأقاربَ يتسامحون لبِرِّ القرابةِ أكثَرَ من الأجانب، أما لهٰذا[2] القَدْرِ من الطُّول، فلا تكونُ الدعوىٰ إلّا كاذبةً، وخالفنا الشافعيُّ رحمه الله، وسمع الدعوىٰ في جميعِ هٰذه الصُّوَرِ. لنا النصوصُ المتقدِّمة.

* * *

---

(١) لم أهتدِ إليه، وعزاه الأستاذ محمد بوخبزه في هوامش «الذخيرة» ١١/ ١٢ للربيع ابن حبيب في «مسنده» وقال: لا يصحُّ.

(٢) في المطبوع: أما لدون هذا القَدْرِ.

الفرق الثاني والثلاثون والمئتان

بين قاعدةِ المُدَّعي، وقاعدةِ المُدَّعىٰ عليه[(١)]

فإنهما يَلتَبسان، فليس كلُّ طالبٍ مُدَّعِياً، وليس كلُّ مطلوبٍ منه مُدّعىً عليه، ولأجلِ ذلك وقع الخلافُ بين العلماءِ فيهما في عدَّةِ مسائلَ، والبحثُ في هٰذا الفرقِ بحثٌ عن تحقيق قولهِ عليه السلام: «البينةُ على من ادّعى، واليمينُ على من أنكر»[(٢)]: مَنْ هو المدَّعي الذي عليه البينةُ؟ ومن هو المدَّعىٰ عليه الذي يحلِفُ؟ فضابطُ المدَّعي والمُدَّعىٰ عليه فيه عبارتان للأصحاب:

١٤٦/أ **إحداهما**: أن المُدَّعي هو أبعدُ المُتداعِيَيْن سَبباً، والمُدَّعىٰ عليه/ هو أقربُ المُتداعِيَيْن سَبباً.

والعبارةُ الثانية وهي توضِّحُ الأولى: المُدَّعي من كان قولهُ على خلافِ أصلٍ أو عُرْفٍ[(٣)]، والمُدّعىٰ عليه مَنْ كان قولهُ على وَفْقِ أصلٍ أو عُرْفٍ، وبيان ذلك بالمَثَلِ: أنَّ اليتيمَ لمّا بلغ وطالبَ الوصيَّ بما له تحتَ يده، فقال: أوصلته لك[(٤)] فإنه مُدّعىً عليه، والوصيُّ المطلوبُ مُدَّعٍ، فعليه البيِّنةُ، لأنَّ الله تعالى أمرَ الأوصياءَ بالإشهادِ على اليتامىٰ إذا دَفعوا

---

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ١١/٧.

(٢) سبق تخريج الحديث.

(٣) عبارته في «الذخيرة» أكثر وضوحاً وتفسيراً حيث قال: المُدَّعي من خالفَ قولهُ أصلاً كدعوى الدَّيْن، أو عُرْفاً كالوديعةِ المشهودِ بها.

(٤) قوله: «أوصلتُه لك» ليس في الأصل، وهو زيادةٌ من المطبوع.

إليهم أموالهم[1]، فلم يأتمِنْهم على الدفعِ، بل على التصرُّفِ والإنفاقِ خاصةً، وإذا لم يكونوا أُمناءَ كان الأصلُ عدمَ الدفعِ، وهو يعضدُ اليتيمَ ويخالفُ الوصيَّ، فهذا طالبٌ واليمينُ عليه، لأنه مُدّعىً عليه، والوصيُّ مطلوبٌ وهو مُدَّعٍ، وكذلك طالبُ الوديعةِ التي سلَّمها للمودِعِ عنده بينةٌ، لأنه لم يأتمن المودَعَ عنده لمّا أشهدَ عليه، فالقولُ قولُ صاحبِ الوديعةِ مع بيِّنةٍ، وإن كان طالباً، لأنَّ ظاهرَ حالِ المُودَعِ عندَه لمَّا قبضَ ببينةٍ أنه لا يُعْطي إلا بِبينةٍ، والأصلُ أيضاً عدمُ الدفعِ فاجتمع الأصلُ والغالبُ، وهما يعضُدان صاحبَ الوديعةِ، ويخالفان القابضَ لها، وكذلك القراضُ إذا قبضَ ببينةٍ، فإنْ قُبِضَت الوديعةُ أو القِراضُ بغيرِ بيّنةٍ، فالقولُ قولُ العاملِ والمودَعِ عنده، لأنَّ يدَهما يدُ أمانةٍ صِرْفةٍ، والأمينُ مُصَدَّقٌ، ونظائرُ هذا كثيرةٌ يكون الطالبُ فيها مُدَّعىً عليه، ويعتمدُ أبداً الترجيحَ بالعوائدِ، وظواهرِ الأحوالِ والقرائنِ، فيحصلُ لك من هذا النوعِ ما لا ينحصرُ عددُه.

ومن هذا الباب إذا تداعىٰ بزّازٌ ودَبّاغٌ جِلداً، كان الدَّباغُ مُدَّعىً عليه، أو قاضٍ وجنديٌّ رُمْحاً، كان الجنديُّ مُدّعىً عليه، وعليه مسألةُ الزوجين إذا اختلفا في مَتاعِ البيت، أن القولَ قولُ الرجلِ فيما يُشبه قماشَ الرجالِ، والقولُ قولُ المرأةِ فيما يُشْبِه قِماشَ النساءِ. وإذا تنازعَ عَطّارٌ وصَبّاغ في مِسْكٍ وصِبْغٍ قُدِّمَ العَطَّارُ في المِسْكِ والصباغُ في الصِّبغ، وقد تقدَّمت هذه

---

(١) يعني قوله تعالى: ﴿فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ حَسِيبًا﴾ [النساء: ٦] قال ابن كثير في «التفسير» ٢/٢١٨: هذا أمرُ الله تعالى للأولياء أن يُشهِدوا على الأيتام إذا بلغوا الحلمَ، وسلّموا إليهم أموالَهم لئلاّ يقعَ من بعضِهم جحودٌ وإنكارٌ لما قبضه وتسلَّمه. انتهى، وانظر «القواعد الكبرى» ٢/٦٨ للعز بن عبد السلام، فإنَّ كلامَ القرافيّ منتزع من كلام شيخه.

المسألة، والخلافُ فيها مع الشافعيِّ رضي الله عنه، وكذلك خالفَنا في هٰذه المسائلِ المتقدِّمةِ كلِّها، وحُجَّتُنا النصوصُ المتقدِّمة[1].

وأما الأصلُ وحدَه من غيرِ ظاهرٍ ولا عُرْفٍ، فمَن ادَّعى على شخصٍ/ دَيْناً، أو غَصْباً، أو جِنايةً ونحوَها، فإنَّ الأصلَ عدمُ هٰذه الأمورِ، والقولُ قولُ المطلوبِ منه مع يمينهِ، لأنَّ الأصلَ يعضُدُه ويخالفُ الطالبَ، وهذا مُجْمَعٌ عليه، وإنما الخلافُ في الظواهرِ المتقدمة، وظهر لك بهذا قولُ الأصحاب: إنَّ المُدَّعي هو أضعف المتداعيين سبباً، والمُدَّعىٰ عليه هو أَقوىٰ المُتداعيَيْن سبباً.

١٤٦/ب

تنبيه: ما ذكرناه من الظواهرِ ينتقضُ بما اجتمعت عليه الأمةُ من أنَّ الصالحَ التقيَّ الكبيرَ العظيمَ المنزلةِ والشأنِ في العلمِ والدينِ، بل أبو بكر الصديق[2] أو عمر بن الخطاب لو ادَّعىٰ على أفسقِ الناس وأدناهم درهماً، لا يُصدَّق فيه، وعلى البينةُ وهو مُدَّعٍ، والمطلوبُ مُدّعىً عليه، والقولُ قولهُ مع يمينهِ، وعكْسُه لو ادّعىٰ الطالحُ على الصالحِ لكان الحكمُ كذلك، وبهذا يحتجُّ الشافعيُّ علينا، ويجيبُ عمّا تقدَّمَ ذكرُه بذلك، وكما أنَّ هٰذه الصُّوَرَ حُجَّةُ الشافعي، فهي نَقْضٌ على قولنا: المُدَّعي مَنْ خالف قولُهُ أَصلاً أو عُرْفاً، والمُدّعىٰ عليه من وافق قولُهُ أصلاً أو عُرْفاً، فإنَّ العُرْفَ في هٰذه الصورِ شاهدٌ وكذلك الظاهرُ، وقد أُلْغِيا إجماعاً، فكان ذلك مُبْطِلاً للحدودِ المتقدِّمة، ونَقْضاً على المذهبِ، فتأمَّلْ ذلك!

---

(١) وهو الذي رجَّحه ابن عبد السلام في «القواعد الكبرى» ٢/ ١٠٤-١٠٥.

(٢) من طريفِ ما وقع في طبعة دار السلام أن يتمَّ التعريفُ بأبي بكر الصديق رضوان الله عليه في هذا الموطن المتأخر من الكتاب، ثم يقع الازورار عن التعريف بعمر ابن الخطاب رضي الله عنه؟! فليُتأمَّل!

تنبيه: قال بعضُ العلماء: قولُ الفقهاء: إذا تعارضَ الأصلُ والغالبُ يكونُ في المسألةِ قولان، ليس على إطلاقهِ، بل اجتمعت الأُمةُ على اعتبارِ الأصلِ، وإلغاءِ الغالبِ في دَعوىٰ الدَّيْنِ ونحوه، فالقولُ قولُ المُدَّعىٰ عليه، وإن كان الطالبُ أصلحَ الناسِ وأتقاهم لله تعالى، ومن الغالبِ عليه أن لا يَدَّعِيَ إلا ما لَه، فهذا الغالبُ مُلْغىً إجماعاً، ونفق الناسُ على تقديمِ الغالب، وإلغاءِ الأصلِ في البينةِ إذا شُهِدَت، فإنَّ الغالبَ صِدْقُها، والأصلُ براءةُ ذِمَّةِ المشهودِ عليه، وأُلغي الأصلُ هٰهنا إجماعاً: عَكْسُ الأول، فليس الخلافُ على الإطلاق.

تنبيه[1]: خُولِفَت قاعدةُ الدعاوىٰ في خمسة مواطن يُقْبَلُ فيها قولُ الطالب:

أحدُها: اللِّعانُ يُقبلُ فيه قولُ الزوجِ، لأنَّ العادةَ أنَّ الرجلَ ينفي عن زوجته الفواحشَ، فحيثُ أقدمَ على رَمْيِها بالفاحشةِ مع أَيْمانهِ أيضاً قدَّمه الشرع.

وثانيها: القَسامةُ، يُقْبَلُ فيها قولُ/ الطالبِ، لترجُّحهِ باللَّوْث[2]. ١٤٧/أ

ثالثُها: قَبولُ قولِ الأُمناءِ في التَّلَفِ، لئلاّ يزهدَ الناسُ في قَبولِ الأماناتِ، فتفوتَ مصالحُها المترتِّبةُ على حِفْظِ الأمانات.

ورابعُها: يُقْبلُ قولُ الحاكمِ في التجريحِ والتعديلِ وغيرِهما من الأحكام، لئلاّ تفوتَ المصالحُ المترتبةُ على الولايةِ للأحكام.

---

(١) هذا التنبيه ليس من جِرابِ القرافيِّ، بل هو مأخوذٌ بتمامه من كلام شيخه العزّ بن عبد السلام في «القواعد الكبرى» ٢/ ٦٦-٦٨، بل هو اختصارٌ أخلَّ بغير قليلٍ من الصياغة الدقيقة التي تظهر في كلام سلطان العلماء لأنَّها بنتُ قريحته ونتاج فكره. وانظر «الذخيرة» ١١/ ٤١ حيث ذكر القرافيُّ هذا التنبيه أيضاً!

(٢) اللوث: البينة الضعيفة غير الكاملة.

وخامسُها: قَبولُ قولِ الغاصِبِ في التلفِ مع يمينهِ، لضرورةِ الحاجةِ لئلاّ يُخَلَّـدَ في الحَبْس، ثم الأمينُ قـد يكونُ أميناً من جهةِ مُستحقِّ الأمانةِ، أو من قِبَلِ الشرعِ كالوصيِّ والمُلْتقطِ ومَن ألقت الريحُ ثوباً في بيتهِ.

* * *

الفرقُ الثالث والثلاثون والمئتان
بين قاعدةِ ما يحتاجُ للدَّعوىٰ
وبين قاعدةِ ما لا يحتاجُ إليها[1]

وتلخيصُ الفرقِ: أنَّ كلَّ أمرٍ مُجْمَعٍ على ثُبوتهِ، وتَعَيُّنِ الحقِّ فيه، ولا يُؤدِّي أَخْذُه لفتنةٍ، ولا تشاجُرٍ، ولا فسادِ عِرْضٍ أو عُضْوٍ، فيجوزُ أَخْذُهُ من غيرِ رفعٍ للحاكم، فمن أخذَ عَيْنَ المغصوبِ، أو وجد عَيْنَ سِلعتهِ التي اشتراها أو وَرِثها، ولا يخافُ من أَخْذِها ضَرراً، فله أَخْذُها.

وما يحتاجُ للحاكمِ خمسةُ أنواع:

النوع الأول: المُختلفُ فيه: هل هو ثابتٌ أم لا؟ فلا بُدَّ من الرفعِ فيه للحاكم حتى يتوجَّه ثبوتُه بحُكمِ الحاكمِ. فهذا النوعُ من حيثُ الجملةُ يفتقرُ إلى الحاكمِ في بعضِ مسائلهِ دون بعض، كاستحقاقِ الغُرَماءِ لردِّ عِتْقِ المِدْيان وتبرُّعاتهِ قبل الحَجْرِ عليه، فإنَّ الشافعيَّ رضي الله عنه لا يثبتُ لهم حَقّاً في ذلك[2]، ومالكٌ يُثْبِتُه، فيُحتاجُ لقضاءِ الحاكمِ بذلك، وقد لا يفتقرُ هذا النوعُ للحاكمِ، كمَنْ وُهِبَ له مَشاعٌ في عَقارٍ أو غيره، أو اشترى مَبيعاً على الصفةِ، أو أَسلمَ في حيوانٍ ونحوِ ذلك، فإنَّ المستحقَّ المعتقدَ لصحَّةِ هٰذه الأسباب يتناولُ هٰذه الأمورَ من غيرِ حاكمٍ وهو كثيرٌ، والمفتقرُ منه للحاكمِ قليلٌ، وفي الفرقِ بين ما يفتقرُ من هذا النوع، وما لا يفتقرُ عُسْر.

---

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ١١/ ١٥.

(٢) ولابن حجر الهيتميِّ مصنَّفٌ نفيسٌ في هذه المسألة هو «قرَّةُ العين ببيان أنَّ التبرُّعَ لا يُبطلُه الدَّيْن» وهو مطبوع.

النوعُ الثاني: ما يحتاجُ للاجتهادِ والتحريرِ، فإنه يفتقرُ للحاكمِ، كتقويمِ الرقيقِ في إعتاقِ البعضِ على المُعْتِقِ، وتقديرِ النفقاتِ للزوجات والأقاربِ، والطلاقِ على المُوْلي بعدم الفَيْئة، فإنَّ فيه تحريرَ عَدمِ فَيْئَته، والمُعسرِ بالنفقةِ، لأنه مُخْتَلَفٌ فيه، فمَنعه الحنفيةُ[1]،/ ولأنه يفتقرُ لتحريرِ إعسارِه وتقديرِه، وما مقدارُ الإعسارِ الذي يُطَلَّقُ به؟ فإنه مختلفٌ فيه، فعند مالكٍ رحمه الله: لا يُطَلِّقُ بالعجزِ عن أَصلِ النفقةِ والكسوةِ اللتين[2] تُفْرَضان، بل بالعجزِ عن الضروريِّ المقيم للبسة، وإن كنا نفرِضُه ابتداءً.

١٤٧/ب

النوعُ الثالث: ما يؤدِّي أَخْذُه للفتنةِ، كالقِصاصِ في النفسِ والأعضاءِ؛ يُرْفَعُ ذلك للأئمَّةِ لئلاّ يقع بسببِ تناوُلهِ تمانعٌ وقَتْلٌ وفِتنةٌ أعظمُ من الأُولى، وكذلك التعزيرُ، وفيه أيضاً الحاجةُ للاجتهاد في مقدارِه، بخلافِ الحُدود في القذفِ، والقِصاص في الأطراف.

النوعُ الرابع: ما يؤدِّي إلى فسادِ العِرْضِ وسُوءِ العاقبةِ، كمن ظَفِر بالعينِ المغصوبةِ أو المشتراةِ أو الموروثةِ، لكن يخافُ من أَخْذِها أن يُنْسَبَ إلى السرقةِ، فلا يأخذها بنفسِه، ويرفعُها للحاكمِ دَفْعاً لهٰذه المفسدة[3].

النوعُ الخامس: ما يؤدِّي إلى خيانةِ الأمانةِ إذا أودعَ [عندَك][4] مَنْ لك عليه حقٌّ، وعَجَزْتَ عن أَخْذِه منه، لعدمِ اعترافهِ أو عدمِ البيّنةِ عليه،

---

(١) انظر «فتح باب العناية» ٢/ ١٩٥ لملاّ علي القاري ففيه تحريرٌ جيّدٌ لهذا المقام.

(٢) في الأصل: اللتان بالرفع، وصوابه بالجرِّ، وهو ممّا نبَّه عليه مصحِّحو الطبعة الأولى.

(٣) وممَّن جَوَّد القول في هذه المسألة، وهي مسألة الظَّفر بالحق، الإمام ابن القيِّم في «إغاثة اللهفان» ٢/ ٧٥ وهو مما سبق التنبيه عليه.

(٤) زيادة من المطبوع.

فهل لك جَحْدُ وديعتهِ إذا كانت قَدْرَ حَقّك من جِنْسِه أو من غيرِ جنسه؟ فمنعه مالكٌ لقوله عليه السلام: «أدِّ الأمانة إلى من ائتَمَنَك، ولا تَخُنْ مَنْ خانك»[1]. وأجازه الشافعيُّ لقولهِ ﷺ لهند بنتِ عتبةَ امرأةِ أَبي سفيان لمّا شكَتْ إليه أنه بخيلٌ لا يُعطيها وولدَها ما يكفيهما، فقال لها عليه السلام: «خُذي لك ولولدك ما يكفيك بالمعروف»[2]. ومنشأُ الخلاف: هل هذا القولُ منه عليه السلام فُتْيا فيصحُّ ما قاله الشافعيُّ، أو قضاءٌ فيصحُّ ما قاله مالك؟[3] ومنهم من فَصَّلَ بين ظَفَرِك بجنسِ حقِّك فلك أَخْذُه، أو غيرِ جنسِه، فليس لك أَخْذُه، فهذا تلخيصُ الفرق بين القاعدتين.

* * *

(١) سبق تخريج الحديث.

(٢) سبق تخريج الحديث.

(٣) قد سبق تفصيلُ القول في هذه المسألة في الفرق السادس والثلاثين.

الفرقُ الرابع والثلاثون والمئتان

بين قاعدةِ اليدِ المُعْتبرةِ المرجِّحةِ لقولِ صاحبِها، وقاعدةِ اليدِ التي لا تُعْتبر[1]

اعلم أنَّ اليدَ إنَّما تكونُ مُرجِّحةً إذا جُهِلَ أَصْلُها، أو عُلِمَ أَصلُها بحقّ، أما إذا شَهِدَتْ بينةٌ، أو عَلِمْنا نحن ذلك أنها بغصبٍ أو عاريةٌ أو غيرُ ذلك من الطرقِ المقتضيةِ وَضْعَ اليدِ من غيرِ مِلْكٍ، فإنها لا تكونُ مرجِّحةً البتَّةَ.

١٤٨/أ

تنبيه[2]: اليدُ عبارةٌ عن القربِ والاتّصال،/ فأعظمُها ثيابُ الإنسانِ التي عليه، ونَعْلُه ومِنْطَقتُه، ويليه البساطُ الذي هو جالسٌ عليه، والدابةُ التي هو راكبُها، ويليه الدابةُ التي هو سائقُها أو قائدُها، ويليه الدارُ التي هو ساكنُها، فهي دون الدابةِ لعدمِ استيلائهِ على جميعِها.

قال بعضُ العلماءِ[3]: فتُقدَّمُ أقوىٰ اليدَيْن على أضعفِهما، فلو تنازع الساكنانِ الدارَ سُوِّيَ بينهما بعد أَيْمانِهما، ويُقَدَّمُ راكبُ الدابةِ مع يمينهِ على السائقِ، وهو مُتَّجِه.

---

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ١١/ ٢٥.

(٢) هذا التنبيه مأخوذٌ بحذافيره من كلام شيخه العزّ بن عبد السلام في «القواعد الكبرى» ٢/ ٢٤٣ وكلامُ الشيخ أنبَلُ وأجلُّ.

(٣) هذا تمويهٌ غير جيد، بل قائلُ ذلك هو شيخ المصنّفُ وفحلُ الشافعية ابن عبد السلام، ولكنّ القرافيَّ يَسْتَرْوِحُ لهذه الطريقة المرغوبِ عنها في إخفاء شخصية شيخه الجليل؟! فليُتأمَّلْ.

فرع: قال ابن أبي زيد في «النوادر»: إذا ادَّعياها في يدِ ثالثٍ، فقال أحدُهما: أَجْرْتُه إياها، وقال الآخر: أودَعْتُه إياها، صُدِّقَ مَنْ عُلِمَ سَبْقُ كِرائهِ أو إيداعهِ، ويستصحبُ الحالُ له والمِلْكُ إلا أن تشهدَ بينةٌ للآخَرِ أنه فعل ذلك بحيازةٍ عن الأول وحضورِه، ولم يُنْكِرْ فيُقْضىٰ له، فإن جُهِلَ السبقُ قُسِمَتْ بينهما.

قال أشهبُ: فلو شَهِدَت بينةُ أحدِهما بغَصْبِ الثالثِ منه، وبيِّنةُ الآخرِ أنَّ الثالث أقرَّ له بالإيداع، قُضيَ لصاحبِ الغصبِ لتضمينِ بيِّنةِ اليدِ السابقة.

فرع: قال في «النوادر»: لو كانت دارٌ في يدِ رجلَيْنِ، وفي يدِ عبدٍ لأحدِهما، فادَّعاها الثلاثةُ قُسِمَتْ بينهم أثلاثاً إن كان العبدُ تاجِراً، وإلا فنصفَيْن، لأنَّ العبدَ في يدِ مولاه.

* * *

الفرق الخامس والثلاثون والمئتان

بين قاعدةِ ما تجبُ إجابةُ الحاكمِ فيه إذا دعاه إليه، وبين قاعدةِ ما لا تجبُ إجابتُه فيه[1]

إن دُعِيَ[2] من مسافةِ العَدْوىٰ[3] فما دونَها وجبت الإجابةُ، لأنه لا تتمُّ مصالحُ الأحكامِ وإنصافُ المظلومين من الظالمينِ إلا بذلك، ومَنْ أبعدَ من المسافةِ لا تجبُ الإجابة، وإن لم يكُن له عليه حقٌّ لم تجِب الإجابةُ، أو له عليه حَقٌّ، ولكن لا يتوقَّفُ على الحاكمِ لا تجبُ الإجابة، فإن كان قادراً على أدائهِ لزِمَه أداؤه، ولا يذهبُ إليه، ومتى علم خصمُه إعسارُه حَرُمَ عليه طلبُه ودَعواه إلى الحاكمِ، وإن دعاه وعلمَ أنه يحكمُ عليه بجَوْرٍ لم تجب الإجابةُ، وتحرُمُ في الدماءِ والفروجِ والحدودِ وسائرِ العقوباتِ الشرعية[4].

---

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ١١/ ٤٠، وهو مستفادٌ من «القواعد الكبرى» ٢/ ٦٢ لابن عبد السلام وفيه: «فصلٌ فيما يجبُ على الغريم إذا دُعيَ إلى الحاكم»، فجاء القرافي وادّعاه لنفسِه، ثم تدخّل في صياغته على جهة الاختصارِ، فركبَتْهُ الركاكةُ من كلِّ وجه.

(٢) في الأصل: ادّعى.

(٣) العَدْوىٰ: طلبُك إلى والٍ أو قاضٍ أن يُعْدِيكَ على مَنْ ظلمك، أي: ينتقم منه باعتدائه عليك. أفاده ابن فارس في «معجم مقاييس اللغة» ٤/ ٢٥٠. قال الفيّومي في «المصباح المنير»: ١٥١: والفقهاءُ يقولون: مسافة العَدْوىٰ وكأنهم استعاروها من هذه العَدْوىٰ، لأنَّ صاحبَها يصلُ فيها الذهابَ والعَوْدَ بعَدْوٍ واحدٍ، لما فيه من القوّة والجَلادة.

(٤) هذه عبارة القرافي. وأما عبارة ابن عبد السلام المُشْرِقةُ فهي: وكذلك لو دعاه الحاكمُ مع عِلْمِ المدعوِّ بأنه يحكمُ عليه بالباطلِ بناءً على الحجَّةِ الظاهرة، فإنه =

وإن كان الحقُّ موقوفاً على الحاكم، كأجلِ العِنِّين يُخَيَّرُ الزوجُ بين الطلاقِ فلا تجبُ الإجابةُ، وبين الإجابةِ، وليس له الامتناعُ منهما[1]، وكذلك القسمةُ المتوقِّفةُ على الحاكمِ يُخَيَّرُ بين/ تمليكِ حِصَّتِه لغريمِه ١٤٨/ب وبين الإجابة، وليس له الامتناعُ منهما[2]، وكذلك الفسوخُ الموقوفةُ على الحاكم.

وإن دعاه إلى حقٍّ مُخْتَلفٍ في ثُبوته، وخصمُه يعتقدُ ثُبوتَه، وجبَتْ عليه، لأنها دَعوىٰ حقٍّ، أو يعتقدُ عَدَمَ ثبوتهِ لا تجبُ لأنه مُبْطل، وإنْ دعاه الحاكمُ وجبَ، لأنَّ المَحَلَّ قابلٌ للحكمِ والتصرُّفِ والاجتهاد، ومتى طُولِبَ بحقٍّ وجبَ عليه على الفورِ، كردِّ المغصوب، ولا يحلُّ له أن يقول: لا أدفعُه إلا بالحكمِ، لأنَّ المَطْلَ ظُلْمٌ[3]، ووقوفُ الناسِ عند الحاكمِ صَعبٌ، وأما النفقاتُ فيجبُ الحضورُ فيها عند الحاكمِ لتقديرِها إن كانت للأقاربِ، وإن كانت للزوجةِ أو للرقيق يُخَيَّرُ بين إبانةِ الزوجةِ، وعِتْقِ الرقيق، وبين الإجابةِ.

* * *

= يجوزُ له فيما بينه وبين الله عزَّ وجلَّ أن يمتنع من إتيان الحاكم، ولا سيّما فيما يتعلَّقُ بالدماءِ والفروجِ والحدود وسائر العقوبات الشرعية. انظر «القواعد الكبرى» ٢/ ٦٢.

(١) في المطبوع: منها، وصوابه بالتثنية، وهو على الجادة في «القواعد الكبرى» حيثُ يغترفُ القرافيُّ.

(٢) في المطبوع: منها. وقد سبق التنبيه على وجه الصواب فيه.

(٣) قد صرَّح ابن عبد السلام بمستنده في هذا الحكم وهو قولهُ ﷺ: «مَطْلُ الغنيِّ ظُلْمٌ» أخرجه البخاري (٢٢٨٧) ومسلم (١٥٦٤) من حديثِ أبي هريرة، وصحَّحه ابن حبَّان (٥٠٥٣) وفيه تمامُ تخريجه.

الفرق السادس والثلاثون والمئتان

بين قاعدة ما يُشْرَعُ من الحَبْس وقاعدةِ ما لا يُشْرَع[1]

المشروعُ من الحَبْسِ ثمانيةُ أقسام:

الأول: يُحْبَسُ الجاني لغيبةِ المَجْنيِّ عليه حِفْظاً لمحلِّ القِصاصِ.

الثاني: حَبْسُ الآبقِ سَنَةً حِفظاً للماليةِ رجاءَ أن يُعْرَفَ رَبُّه.

الثالث: يُحْبَسُ الممتنعُ عن دَفْعِ الحق إلجاءً إليه.

الرابع: يُحْبَسُ من أَشْكَلَ أمرُه في العُسرِ واليُسر اختباراً لحاله، فإذا ظهر حالُه حُكِمَ بمُوجَبهِ عُسْراً أو يُسراً.

الخامس: الحبسُ للجاني تعزيراً ورَدْعاً عن معاصي الله تعالى.

السادس: يُحبَسُ من امتنعَ من التصرُّفِ الواجبِ الذي لا تدخلُه النيابة، كحَبْسِ مَن أسلمَ على أُختين أو عَشر نِسْوةٍ، أو امرأةٍ وابنتِها، وامتنع من التعيين.

السابع: من أقرَّ بمجهولِ عَيْنٍ أو في الذمّةِ، وامتنع من تعيينهِ، فيُحبس حتى يُعَيِّنَهما، فيقول: العينُ هو هذا الثوبُ أو هٰذه الدابة ونحوُهما، أو الشيءُ الذي أقرَرْتُ به هو دينارٌ في ذمَّتي.

الثامن: يُحبسُ الممتنعُ من حقِّ الله تعالى الذي لا تدخلُه النيابةُ عند الشافعيةِ كالصومِ، وعندنا يُقْتَلُ كالصلاةِ، وما عدا هذه الثمانيةَ لا يجوزُ الحبسُ فيه.

---

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ١١/ ٤٢، وهو مستفادٌ من كلام ابن عبد السلام في «القواعد الكبرى» ١/ ١٥٨.

ولا يجوزُ الحبسُ في الحقِّ إذا تمكَّنَ الحاكمُ من استيفائه، فإن امتنع من دَفْعِ الدَّيْنِ، ونحن نعرفُ مالَه أخَذْنا منه مقدارَ الدَّيْن، ولا يجوزُ لنا حَبْسُه، وكذلك إذا ظَفِرْنا بمالِهِ أو دارِه أو شيءٍ يُباعُ له في الدَّيْن، كان رَهْناً أم لا، فعَلْنا ذلك، ولا نحبسُه، فإنَّ في حَبْسِه استمرارَ/ ظُلْمه، ودوامُ المُنكرِ في المَطْلِ[1] وضَرَرِهِ هو مع إمكانِ أن لا يبقىٰ شيءٌ من ذلك كُلِّه، وكذلك إذا رأى الحاكمُ على الخَصْم في الحبسِ من الثيابِ والقماشِ ما يمكنُ استيفاؤه عنه أخذَه مِن عليه قَهْراً، وباعه فيما عليه، ولا يحبسُه تعجيلاً لدفعِ الظُّلمِ، وإيصالِ الحقِّ لمُستحقِّه بحَسب الإمكان.

١٤٩/أ

سؤال[2]: كيف يُخَلَّدُ في الحبسِ مَن امتنعَ من دَفْعِ درهمٍ يقدرُ على دَفْعِهِ، وعَجَزْنا عن أَخْذِه منه؟ لأنها عقوبةٌ عظيمةٌ في جنايةٍ حقيرةٍ، وقواعدُ الشرعِ تقتضي تقديرَ العقوباتِ بقَدْرِ الجنايات.

جوابه: أنَّها عقوبةٌ صغيرةٌ بإزاءِ جنايةٍ صغيرة، ولم تخالِف القواعدَ، لأنه في كلِّ ساعةٍ يمتنعُ من أداءِ الحق، فتُقابَلُ كلُّ ساعةٍ من ساعاتِ الامتناعِ بساعةٍ من ساعاتِ الحَبْسِ، فهي جناياتٌ وعُقوباتٌ متكرِّرةٌ متقابلةٌ، فاندفع السؤال، ولم تُخالَف القواعدُ[3].

* * *

---

(١) في المطبوع: الظُّلْم.

(٢) هذا السؤال للعزّ بن عبد السلام في «القواعد الكبرى» ١/١٥٨ وكذا الجواب.

(٣) علَّق ابن الشاط على هذا الفرقِ بقوله: ما قاله في هذا الفرقِ من انحصارِ الأسبابِ الموجبةِ للحبسِ في ثمانيةِ أقسام ليس كما قال، وفي ذلك نظر، وما قاله في الفروقِ الأربعةِ بعده صحيحٌ، أو نَقْلٌ وتَرْجيح.

الفرق السابع والثلاثون والمئتان
بين قاعدة مَنْ يُشْرَعُ إلزامُه بالحَلِفِ، وقاعدةِ من لا يلزَمُه الحَلِفُ[1]

فالذي يلزمُه الحَلِفُ كلُّ مَنْ توجَّهَتْ عليه دَعوىٰ صحيحةٌ مُشْبِهَةٌ. فقولُنا: «صحيحةٌ»: احترازٌ من المجهولةِ أو غيرِ المُحرَّرة، وما فاتَ فيه شرطٌ من الشروطِ المتقدِّمةِ في هٰذه القاعدة، وقولُنا: «مُشْبِهَةٌ»: احترازٌ من التي يُكذِّبُها العُرْفُ، وقد تقدَّمَ أنَّ الدعوىٰ على ثلاثةِ أقسام: ما يُكَذِّبُها العرفُ، وما يشهدُ بها، وما لم يتعرَّض لتكذيبها وتصديقِها، فما شهدَ لها كدعوىٰ سِلعةٍ مُعيَّنة بيدِ رجلٍ، أو دعوىٰ غريبٍ وديعةً عند جارِهِ، أو مسافرٍ أنه أودعَ أحدَ رُفقائه، وكالدعوىٰ على الصانعِ المُنْتَصبِ أنه دفَع إليه مَتاعاً ليصنعَه، أو على أهلِ السوقِ المُنتصبين للبيعِ أنه اشترىٰ من أحدهم، أو يوصي في مرضِ موتهِ أنه له دَيْناً عند رجلٍ، فيُشْرَعُ التحليفُ هٰهُنا بغيرِ شرط، وتتفقُ الأئمَّةُ فيها، والتي شَهِدَ بأنها غيرُ مُشْبِهَةٍ فهي كدعوىٰ دَيْنٍ ليس على من تقدَّم، فلا يُسْتَحْلَفُ إلا بإثباتِ خُلْطَتهِ له.

قال ابنُ القاسم: وهي أن يُسالِفَه أو يُبايعَه مِراراً، وإنْ تقابضا في ذلك الثمنِ أو السلعةِ وتفاصلا قبل التفرق.

وقال سُحنون: لا بُدَّ من البيعِ والشراءِ بين المُتداعِيَيْن.

وقال الأَبْهريُّ: هي أن تكونَ الدعوىٰ تُشْبهُ أن يُدَّعىٰ بمِثْلِها/ على المُدَّعىٰ عليه، وإلا فلا يحلفُ إلّا أن يأتيَ المُدَّعي بلَطْخٍ[2]. وقال

١٤٩/ب

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ١١/ ٤٥.

(٢) كأنه يُريدُ الحماقةَ وما يُستهجن من الدعاوىٰ.

القاضي أبو الحسن[1]: لا بُدَّ أن يكونَ المُدّعىٰ عليه يُشْبِهُ أن يُعامِلَ المُدَّعي، فهٰذه أربعةُ أقوالٍ في تفسيرِ الخُلْطةِ التي هي شرطٌ في هذا القِسم.

وقال الشافعيُّ وأَبو حنيفةَ: يحلفُ على كلِّ تقدير.

لنا ما رواه سُحنونُ أنَّ رسولَ الله ﷺ قال: «البينةُ على من ادّعى واليمينُ على من أنكر إذا كانت بينهما خُلْطة»[2] وزيادةُ العدلِ مقبولة وقال عليٌّ رضي الله عنه: لا يُعدي الحاكمُ على الخصمِ إلا أن يعلمَ أنَّ بينهما معاملةً، ولم يُرْوَ له مخالفٌ من الصحابة فكان إجماعاً، ولأنَّ عملَ المدينةِ كذلك، ولأنه لولا ذلك لتجرَّأَ السفهاءُ على ذوي الأقدارِ بتَبْذيلِهم عند الحاكمِ بالتحليفِ، وذلك شاقٌّ على ذوي الهَيْئات[3]، ورُبما التزموا ما لا يلزَمُهم من الحِمَلِ العظيمةِ من المال فِراراً من الحَلِفِ، كما فعله عثمانُ رضي الله عنه، وقد يصادفُه عقيبَ الحَلِفِ مصيبة، فيقال: هي بسبب الحَلِفُ، فيتعيَّنُ حَسْمُ البابِ إلا عند قيام مُرَجِّحٍ، لأنَّ صيانةَ الأعراضِ واجبةٌ، والقواعدُ تقتضي دَرْءَ مِثْلَ هٰذه المفسدة.

احتجُّوا بالحديثِ السابقِ بدون زيادةٍ، وهو عامٌّ في كُلِّ مُدَّعىً عليه. فيسقطُ اعتبارُ ما ذكَرْتُموه من الشرط، ولقوله عليه السلام: «شاهِداك أو يمينُه»[4] ولم يذكُر مُخالطةً، ولأنَّ الحقوقَ قد تثبتُ بدونِ الخُلْطَةِ، فاشتراطُها يؤدِّي إلى ضياعِ الحقوقِ، وتختلُّ حِكمةُ الحُكام.

---

(١) يعني ابن المُنْتاب. سبقت ترجمتُه.

(٢) قد تقدَّم تخريجُه دون قوله: «إذا كانت بينهما خُلْطَةٌ» فإنَّها ممَّا لا يثبت.

(٣) في المطبوع: الهِياب. وهو تصحيف.

(٤) سبق تخريج الحديث.

والجوابُ عن الأول: أنَّ مقصودَ الحديثِ بيانُ مَنْ عليه البينةُ، ومَنْ عليه اليمينُ، لا بيانُ حالِ من تتوجَّه عليه. والقاعدةُ أنَّ اللفظَ إذا ورد لمعنىً لا يُحْتَجُّ به في غيره، لأنَّ المتكلِّمَ مُعرِضٌ عن ذلك الغير، ولهذه القاعدةِ وقع الردُّ على أبي حنيفةَ في استدلالهِ على وجوبِ الزكاةِ في الخَضْراوات، بقولهِ عليه السلام: «فيما سَقت السماءُ العُشْر»[١] أنَّ مقصودَ الحديثِ بيانُ الجُزءِ الواجبِ في الزكاةِ، لا بيانُ ما تجبُ فيه الزكاة.

وعن الأول أيضاً جوابٌ آخر، وهو أنَّ العامَّ في الأشخاصِ غيرُ عامٍّ في الأحوالِ والأزمنةِ والبقاعِ والمُتعلّقات، كما تقرَّر في علم الأصول، فيكون الحديثُ مُطلقاً/ في أحوالِ الحالفين، فيُحملُ على الحالةِ المُحتمَلةِ المتقدِّمة، وهي الحالةُ التي فيها الخُلْطَةُ لأنها المُجْمَعُ عليها، فلا يحتجُّ به في غيرِها[٢]، وإلا لكان عاماً في الأحوالِ وليس كذلك. ١٥٠/أ

والجوابُ عن الثاني: أنَّ مقصودَه بيانُ الحصرِ، وبيانُ ما يختصُّ به منهما، لا بيانُ شرطِ ذلك؛ ألا ترىٰ أنه أعرضَ عن شرطِ البينةِ من العدالة وغيرها؟ أو نقولُ: ليس هو عاماً في الأشخاصِ، لأنَّ المخاطبة[٣] للشخصِ الواحدِ لا تعمُّ، فيُحْمَلُ على الحالةِ التي ذكرناها، والحديثِ الذي رويناه.

---

(١) هذا لفظُ البيهقيّ في «السنن الكبرى» ٤/ ١٣٠، وأخرجه البخاري (١٤٨٣)، وأبو داود (١٥٩٦) وغيرهما من حديثِ ابن عمر بلفظ: «فيما سقت السماءُ والعيون أو كان عَثَرياً العُشرُ» وانظر مذهبَ الحنفية واحتجاجَهم لهذه المسألة في «فتح باب العناية» ١/ ٥٢٢ لملاّ علي القاري.

(٢) هذا فرعٌ على ثبوت هذه الزيادة التي فيها ذِكْرُ الخُلْطة، وهي غير ثابتة، فلا حُجَّةَ فيها.

(٣) في المطبوع: المخالطة.

وعن الثالث: أنَّه مُعارَضٌ بما ذكرناه من تسلُّط الفَسَقةِ السِّفْلَةِ على الأتقياءِ الأخيارِ بالتحليفِ عند القُضاة، وأنه يفتحُ بابَ دعوىٰ أحدِ العامة على الخليفةِ أو القاضي أنه استأجَره، أو أعيانِ العلماء أنه قاوله وعاقَده على كَنْس مِرْحاضِه، أو خِياطةِ قَلَنْسَوتهِ، ونحو ذلك مما يُقْطَعُ بكَذِبهِ فيه، فطريقُ الجمع بين النصوصِ والقواعدِ ما ذكرناه من اشتراطِ الخلطة، فهذا هو المنهجُ القويم وهٰهُنا ثلاثُ مسائل:

المسألةُ الأولى: أنَّ الخُلْطَةَ حيث اشتُرِطَت قال في «الجواهر»: تثبتُ بإقرارِ الخصمِ والشاهدَيْن، والشاهدِ واليمينِ، لأنها أسبابُ الأموالِ فتُلْحَقُ بها في الحِجاج. وقال ابن لُبابة[1]: تثبتُ بشهادةِ رجلٍ واحدٍ وامرأة، وجعلَه من بابِ الخبرِ، ورُوِيَ عن ابن القاسم.

المسألةُ الثانية: إذا دفعَ الدعوىٰ بعداوةٍ، المشهورُ أنه لا يحلِفُ، لأنَّ العداوةَ مُقتضاها الإضرارُ[2] بالتحليف، والبِذْلَةُ عند الحاكم، وقيل: يحلفُ لظاهرِ الخبر.

المسألةُ الثالثة: قال أبو عِمران[3]: خمسةُ مواطن لا تشترط فيها الخلطة: الصانع، والمتهم بالسرقة، والقائل عند موته لي عند فلان دين، والمتضيف عند الرجل فيدعي عليه، والعارية والوديعة.

---

(١) في الأصل: كنانة وكذا في «الذخيرة» ١١/ ٤٧ وهو من مُحدِّثي المالكية كما في «سير أعلام النبلاء» ١٦/ ٤٢٥. أما ابن لُبابةَ فهو شيخ المالكية أبو عبد الله محمد ابن يحيى بن لبابة القرطبي (٢٢٤-٣١٤هـ) انتهت إليه الإمامة في المذهب، له ترجمة في «تاريخ علماء الأندلس» ٢/ ٦٨٠ لابن الفرضي، و«سير أعلام النبلاء» ١٤/ ٤٩٥. فلعلَّ القرافيَّ يريد هذا الفقيه.

(٢) في «الذخيرة» ١١/ ٤٧: الإقرار.

(٣) الإمام الفقيه موسى بن عيسى الفارسي، كان من أحفظ الناس للحديثِ ولمذهب مالك، أثنى عليه القاضي عياض في «ترتيب المدارك» ٧/ ٢٤٣.

الفرق الثامن والثلاثون والمئتان
بين قاعدةِ ما هو حُجَّةٌ عند
الحُكَّام، وقاعدةِ ما ليس بحُجَّة عندهم[1]

قد تقدَّم الفرقُ بين الأَدلةِ والأسبابِ والحِجاج[2]، وأَنَّ الأدِلَّةَ شأنُ المجتهدين، والحجاجَ شأنُ القضاةِ والمُتحاكمين، والأسبابُ تعتمدُ المكلَّفين. والمقصودُ هٰهنا إنما هو الحِجاجُ فنقولُ وبالله نستعين:

١٥٠/ب الحِجاجُ التي يَقْضي بها الحاكم سَبْعَ عَشْرَة حُجَّةً: الشاهدان/، والشاهدان واليمين، والأربعةُ في الزنا، والشاهدُ واليمين، والمرأتانِ واليمينُ، والشاهدُ والنُّكول، والمرأتانِ والنكولُ، واليمينُ والنُّكولُ، وأَربعة أَيْمان في اللِّعان، وخمسون يميناً في القَسامةِ، والمرأتانِ فقط في العيوبِ المتعلِّقةِ بالنساء، واليمينُ وَحْدَها بأن يتحالفا، ويُقْسَمَ بينهما فيُقْضىٰ لكلِّ واحدٍ منهما بيمينهِ، والإقرارُ، وشهادةُ الصِّبيان، والقافةُ وقُمُطُ الحيطانِ[3] وشواهدُها، واليدُ. فهذه هي الحِجاجُ التي يقضي بها الحاكمُ، وما عَداها لا يقضي به عندنا، وفيها تنبيهاتٌ[4] واختلافٌ بين

---

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ١٠/ ٨٦.

(٢) انظر الفرقين: السادس عشر والسابع عشر من المجلَّد الأول من هذا الكتاب.

(٣) وهو ما يُعْمَلُ من ليفٍ وخوصٍ، وقيل: هو الخُشُبُ تكون على ظاهرِ الخُصِّ وباطنهِ. وتحاكم رجلان إلى شُرَيْحٍ القاضي في خُصٍّ تنازعاه، فقضىٰ به للذي إليه القُمُط. انظر «المصباح المنير» ص:١٩٧.

(٤) كذا في الأصل. وفي المطبوع: شُبهات.

العلماءِ أُنَبِّهُ عليه، فأذكُرُ ما اختُلِفَ فيه حُجّةً حُجَّةً بانفرادها، وأوردُ الكلامَ فيها إن شاء الله تعالى.

الحُجَّةُ الأولى: الشاهدان. والعدالةُ فيهما شَرْطٌ عندنا وعند الشافعيِّ وأحمدَ بن حنبل. وقال أبو حنيفة: العدالةُ حقٌّ للخصم، فإن طلبَها فحصَ الحاكمُ عنها وإلا فلا[1]، وعندنا هي حَقُّ اللهِ تعالى يجبُ على الحاكم أن لا يحكُمَ حتى يُحَقِّقَها، وقال مُتأخرو الحنفيةِ: إنما كان قولُ المجهولِ مقبولاً في أولِ الإسلام حيث كان الغالبُ العدالةَ، فأُلْحِقَ النادرُ بالغالبِ، فجُعِلَ الكل عدولاً، وأَمَّا اليومَ فالغالبُ الفسوقُ، فيُلْحَقُ النادرُ بالغالبِ حتى تثبتَ العدالةُ، والمنقولُ عن أَبي حنيفةَ هو الأولُ، واستثنىٰ الحدودَ، فلا يُكْتفىٰ فيها بمُجرَّدِ الإسلامِ، بل لا بُدَّ من العدالةِ، لأنَّ الحدودَ حقُّ الله تعالى، وهو ثابتٌ فتُطْلبُ العدالةُ، وإذا كان المحكومُ به حَقّاً لآدميٍّ فجرحهما وجب البحث عنهما.

لنا: إجماعُ الصحابة، فإنَّ رجلين شهدا عند عُمرَ، فقال: لا أعرِفُكما، ولا يضرُّكُما أَن لا أعرِفَكما، فجاء رجلٌ فقال: أتعرِفُهما؟ قال: نعم. قال له: أكُنْتَ معَهما في سَفرٍ يُبينُ عن جواهرِ الناس؟ قال: لا. قال: فأنتَ جارُهما تعرفُ صباحَهما ومساءَهما؟ قال: لا. قال: أعامَلْتَهما بالدراهم والدنانير التي تُقَطَّعُ بها[2] الأرحامُ؟ قال: لا. فقال: ابنَ أخي ما تعرفهما، جيئاني[3] بمن يعرِفُكما، وهذا بحضرةِ الصحابة، لأنه لم يكن يحكمُ إلا بحضرتِهم، ولم يخالِفْه أحدٌ، فكان إجماعاً، والظاهرُ أنه ما سأل عن تلك الأسباب مِن السفرِ وغيرِه إلا وقد عرفَ إسلامَهما، لأنه لم

---

(١) انظر «فتح باب العناية» ٣/ ١٣١ لملّا علي القاري.

(٢) في المطبوع: بينهما.

(٣) في المطبوع: ائتياني.

يقُلْ: أتعرِفُهما مُسْلمَيْن وليس ذلك استحباباً، لأنَّ تعجيلَ الحكمِ واجبٌ
على/ الفورِ عند وجودِ الحُجَّةِ، لأنَّ أحَد الخصمَيْن على مُنكرٍ غالباً، ١٥١/أ
وإزالةُ المنكرِ واجبٌ على الفورِ، والواجبُ لا يُؤخَّرُ إلا لواجب.

ولقولهِ تعالى: ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢] مفهومهُ: أنَّ غَيْرَ العدلِ لا يُسْتشهد، وقوله: ﴿مِّنكُمْ﴾ إشارةٌ إلى المسلمين، فلو كان الإسلامُ كافياً لم يَبْقَ في التقييدِ فائدةٌ، والعَدْلُ مأخوذُ من الاعتدالِ في الأقوالِ والأفعالِ والاعتقادِ، فهو وَصْفٌ زائدٌ على الإسلام، وغيرُ معلوم بمُجرَّد الإسلام، وقولهِ تعالى: ﴿مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ﴾ [البقرة: ٢٨٢] ورضاء الحاكمِ بهم فَرْعُ معرفتِهم(١)، وبالقياسِ على الحدودِ، وبالقياسِ على طلبِ الخصمِ العدالةَ.

فإن فَرَّقوا بأنَّ العدالةَ حقٌّ لخصم، فإذا طلبَها تعيَّنت، وأنَّ الحدودَ حقُّ اللهِ تعالى، وهو ثابتٌ لله، مَنَعْنا أنَّ العدالةَ حَقٌّ لآدميٍّ، بل حَقُّ الله تعالى في الجميعِ، فيتَّجه القياسُ، ويندفعُ الفرقُ بالمنع.

احتجُوا بقولهِ تعالى: ﴿وَٱسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢] ولم يشتَرِط العدالةَ، وبقولِ عُمَر رضي الله عنه: المسلمون عُدولٌ بعضُهم على بعضٍ إلا محدوداً في حَدٍّ(٢)، وقبلَ النبيُّ ﷺ شهادةَ الأَعرابيِّ بعد أن

---

(١) قال ابن كثير في «التفسير» ١/ ٧٢٤: فيه دلالةٌ على اشتراطِ العدالة في الشهود، وهذا مُقَيِّدٌ حكم به الشافعيُّ على كلِّ مُطْلَقٍ في القرآنِ من الأمرِ بالإشهادِ من غيرِ اشتراط. وقد استدلَّ من ردَّ المستورَ بهذه الآيةِ الدالَّةِ على أن يكون الشاهدُ عَدْلاً مَرْضياً.

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة في «المصنَّف» (٢٠٦٥٠) مرفوعاً إلى رسولِ الله ﷺ من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جَدِّه.

=

قالَ له: «أتشهَدُ أن لا إله إلا الله وأني رسول الله»[1] فلم يَعتَبِر غيرَ الإسلام، ولأنه لو أسلم كافرٌ بحضرَتِنا جازَ قَبولُ قولهِ مع أنه لم يُتحَقَّق منه إلا الإسلامُ، ولأنَّ البحثَ لا يؤدِّي إلى تيقُّنِ[2] العدالة، وإذا كان المقصودُ الظاهرَ، فالإسلامُ كافٍ في ذلك، لأنه أتمُّ وازعٍ، ولأنَّ صَرْفَ الصدقةِ يجوزُ بناءً على ظاهرِ الحالِ من غير بحثٍ، وعموماتُ النصوصِ والأوامرِ تُحْمَلُ على ظاهرِها من غيرِ بحثٍ، فكذلك هٰهُنا يُتَوضَّأُ بالمياهِ ويُصَلّىٰ بالثيابِ بناءً على الظواهرِ من غير بحثٍ، فكذلك هٰهُنا قياساً عليها.

والجوابُ عن الأول: أنه مُطْلَقٌ فيُحْمَلُ على المُقَيَّد، وهو قولهُ: ﴿ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢] فقيُّدَ بالعدالةِ، وإلا لضاعت الفائدةُ في هٰذا

= وأما قولُ عمر، فهو من كتابه في القضاءِ الذي بعث به إلى أبي موسى الأشعري، وهو في «سنن الدارقطني» ٤/ ٢٠٦ وهو الكتاب الذي استفاضت شهرتُه وتلقّاه الناسُ بالقبولِ كما سبق بيانُه. وانظر «نصب الراية» ٤/ ٨١ للحافظ الزيلعيِّ.

(١) أخرجه أبو داود (٢٣٤٠)، وابن ماجه (١٦٥٢)، والترمذي (٦٩١)، والنسائي في «السنن» (٢٤٣٣)، وصحَّحه ابن حبان (٣٤٤٧) من حديثِ سماك بن حرب، عن عكرمة عن ابن عباس، ورواية سماك عن عكرمة مضطربة، وقد اختُلِف عليه في هذا الحديث، فرواه سفيان الثوري عن سماك عن عكرمة مرسلاً، وهو الذي رجَّحه غير واحدٍ من الأئمة، ولكن الحديث يتقوّى بحديثِ ابن عمر: تراءىٰ الناسُ الهلال، فرأيتُه، فأخبرتُ رسول الله ﷺ، فصام وأمر الناسَ بصيامه. أخرجه أبو داود (٢٣٤٢)، والبيهقي في «السنن الكبرى» ٤/ ٢١٢، وصحَّحه ابن حبان (٣٤٤٧) على شرط مسلم، وفيه تمام تخريجه.

قال الترمذي في «الجامع» ٣/ ٧٥: والعملُ على هذا الحديث عند أهلِ العلم؛ قالوا: تُقْبَلُ شهادةُ رجلٍ واحدٍ في الصيام، وبه يقول ابن المبارك والشافعيُّ وأحمد وأهلُ الكوفة.

(٢) في المطبوع: تحقُّق.

القيدِ، وقُيِّدَ برضاءِ الحاكم، وهو مشروطٌ بالبحثِ، ولأَنَّ الإسلامَ لا يكفي فيه ظاهرُ الدارِ، فكذلك لا يكفي الإسلامُ في العدالة.

وعن الثاني: أنه يدلُّ على اعتبارِ وَصْفِ العدالةِ بقوله: «عدولٌ» فلو لم يكُنْ مُعْتَبراً لسكتَ عنه، وهو مُعارَض/ بقولهِ في آخرِ الأمر منه: لا يُؤْخَذُ مسلِمٌ بغيرِ العدول، والمتأخِّر ناسخٌ للمتقدِّم، ولأن ذلك كان في صَدرِ الإسلامِ حيث العدالةُ غالبةٌ بخلافِ غيرِه. ١٥١/ب

وعن الثالثِ: أنَّ السؤالَ لا يدلُّ على عدمِ سؤالهِ عن غيرِه، فلعلَّه سأل، أو كان غَيْرُ هذا الوصفِ معلوماً عنده[١].

وعن الرابع: أنا لا نقبلُ شهادتَه حتى نعلمَ سَجاياه، وعدمَ[٢] جرأَتهِ على الكذب، وإن قَبِلْناه فذلك لأجلِ تيقُّنِنا عدمَ مُلابستهِ ما يُنافي العدالةَ بعد إسلامه.

وعن الخامس: أنه باطلٌ بالإسلامِ، فإنَّ البحثَ عنه لا يؤدِّي إلى يقينٍ، ويحكمُ الحاكمُ في القضيةِ التي لا نصَّ فيها ولا إجماعَ، فإنَّ بَحْثَه لا يؤدِّي إلى يقين، وأما الفقيرُ فلا بُدَّ من البحثِ عنه، ولأَنَّ الأصلَ هو الفقرُ، بخلافِ العدالةِ بل وِزانُه هٰهُنا أن تُعلمَ عدالتُه في الأصلِ، فإنَّا لا نبحثُ عن مُزيلِها، وكذلك أصلُ الماءِ الطهارةُ، فلا يخرجُ عن ذلك إلا بتغيُّرِ لونهِ أو طَعْمِه أو رِيحهِ، وذلك معلومٌ بالقطعِ فلا حاجةَ إلى البحث، ولأنَّ الأصلَ الطهارةُ بخلافِ العدالة، وأمَّا العموماتُ والأوامرُ فإنا لا

---

(١) دلالة الحديث ظاهرة لمن رأى أنَّ الأصل في المسلمين العدالة، وذلك أنه لم يطلب أن يعلمَ من الأعرابيِّ غيرَ الإسلام فقط، ولم يبحَثْ بَعْدُ عن عدالتهِ وصِدْقِ لهجتهِ. انظر «معالم السنن» ٢/ ٨٩ للإمام الخطَّابي.

(٢) زيادة من المطبوع.

نكتفي بظاهرِها، بل لا بُدَّ من البحثِ عن الصارفِ المُخصِّصِ وغيرِه، ولأنَّ الأصلَ بقاؤها على ظاهرِها.

مسألة: لا تُقْبَلُ عندنا شهادةُ الكافرِ على المسلمِ، أو الكافرِ على أهلِ مِلَّتهِ ولا غيرِها، ولا في وصيةِ مَيّتٍ ماتَ في السفر، وإن لم يحضُره مُسلمونَ، وتُمْنَعُ شهادةُ نسائِهم في الاستهلالِ والولادةِ، ووافقنا الشافعي[1].

وقال ابنُ حنبلٍ: تجوزُ شهادةُ أهلِ الكتابِ في الوصيةِ في السفرِ إذا لم يكُن غيرُهم وهم ذِمَّةٌ، ويحلِفان بعد العصرِ ما خانا ولا كتَما ولا اشتريا به ثمَناً ولو كان ذا قُرْبىٰ، ولا نكتمُ شهادةَ الله إنا إذا لمِن الآثمين[2]، واختلفَ العلماء في هٰذه الآية[3]. فمنهم مَن حملَها على التحمُّلِ دونَ الأَداء[4]، ومنهم من قال: المرادُ بقوله تعالى: ﴿ مِنْ غَيْرِكُمْ ﴾ أي: من غيرِ عشيرتِكم[5]، وقيل: الشهادةُ في الآيةِ هي اليمينُ، ولا تُقْبَلُ في غيرِ هذا عند أحمد بن حنبل.

---

(١) انظر «المعونة» ٣/ ١٥٢٦ للقاضي عبد الوهاب، و«الذخيرة» ١٠/ ٢٢٤ للقرافيِّ، و«التهذيب» ٨/ ٢٥٨ للبغويِّ.

(٢) انظر «الكافي» ٤/ ٥٢١ لابن قدامة المقدسي.

(٣) يريدُ قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ شَهَٰدَةُ بَيۡنِكُمۡ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلۡمَوۡتُ حِينَ ٱلۡوَصِيَّةِ ٱثۡنَانِ ذَوَا عَدۡلٖ مِّنكُمۡ أَوۡ ءَاخَرَانِ مِنۡ غَيۡرِكُمۡ ﴾ [المائدة: ١٠٦].

(٤) انظر «أحكام القرآن» ٢/ ٧١٨ لابن العربيِّ.

(٥) قاله الحسن البصري وابن المسيّب كما في «أحكام القرآن» ٢/ ٧٢٢ لابن العربي، وانظر «الذخيرة» ١٠/ ٢٢٥ للقرافي.

وقال أبو حنيفةَ: يقبلُ اليهوديُّ على النصرانيِّ، والنصرانيُّ على اليهودي مُطلقاً، لأنَّ الكُفْرَ مِلَّةٌ واحدة، وعن قتادةَ وغيرِه: يُقْبَلُ على مِلَّتهِ دونَ غيرِها.

لنا قولهُ تعالى: ﴿وَأَلْقَيْنَا بَيْنَهُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [المائدة:٦٤] وقال عليه السلام: «لا تُقْبَلُ شهادةُ عَدوٍّ على عدوِّه»[1].

وقياساً على الفاسق بطريقِ الأوْلى/ ولأنَّ الله تعالى أمرَ بالتوقُّفِ في خبرِ الفاسق، وهٰذا أَوْلى، إذ الشهادةُ آكَدُ من الخبرِ. وقولهُ تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا۟ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق:٢] وفي الحديثِ قال عليه السلام: «لا تُقْبَلُ شهادةُ أهلِ دينٍ على غيرِ أهلِ دينهِ إلا المسلمون فإنَّهم عُدولٌ عليهم وعلى غيرِهم»[2]، ولأنَّ مَنْ لا تُقبلُ شهادتُه على المسلمِ لا تُقْبَلُ على غيرِه كالعبدِ وغيرِه.

١٥٢/أ

احتجُّوا بقوله تعالى: ﴿شَهَٰدَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ حِينَ ٱلْوَصِيَّةِ ٱثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ أَوْ ءَاخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ﴾ [المائدة:١٠٦] معناه من غير

---

(١) لم أهتدِ إليه بهٰذا اللفظ. ولكن قد أخرج أبو داود في «المراسيل» (٣٩٧) والبيهقيُّ في «السنن الكبرى» ١٠/٢٠١ من مرسل عبد الرحمٰن الأعرج، عن النبيِّ ﷺ، قال: «لا تجوز شهادةُ ذي الظِّنَّةِ والإحنَةِ والجِنّة».

والإحنَةُ: الحِقد، والجنة: الجنون.

وأخرج الحاكم في «المستدرك» ٤/٩٩، والبيهقيُّ في «الكبرى» ١٠/٢٠١ من حديث أبي هريرة قال: قال رسولُ الله ﷺ: «لا تجوز شهادة ذي الظنّةِ ولا ذي الحنّة» وصحَّحه الحاكم على شرط مسلم، وأقرّه الذهبي.

قال الخطابي في «غريب الحديث» ٢/٥٢٩: الحِناتُ: جمعُ حِنَةٍ، وهي لغةٌ رديئة، واللغةُ العالية إحْنَة. وانظر «التلخيص الحبير» ٤/٢٠٣ للحافظ ابن حجر.

(٢) أخرجه البيهقي بنحوه في «السنن الكبرى» ١٠/١٦٣ وفي إسناده عمر بن راشد ضعَّفه غير واحدٍ من أئمة النقد، وانظر «التلخيص الحبير» ٤/١٩٨.

المسلمين من أهلِ الكتاب، ورُوِيَ ذلك عن أبي موسىٰ الأشعريِّ وغيرِه[1]، وإذا جازَت على المسلمِ جازَت على الكافرِ بطريقِ الأوْلى، وفي «الصحاح»[2]: أنَّ اليهودَ جاءتْ إلى رسولِ الله ﷺ ومعهم يهوديان، فذكرت له عليه السلام أنَّهما زَنَيا، فرجَمَهما عليه السلام، وظاهره أن رجَمَهم بشهادتِهم[3]، وروى الشعبيُّ أنه عليه السلام قال: «إن شهِد منكم أربعة رجَمْتُهُما»[4]، ولأن الكافر من أهل الوِلاية لأنه يزوِّجُ أولادَه، ولأنهم يتديَّنون في الحقوقِ، قال تعالى: ﴿ ۞ وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ ﴾ [آل عمران: ٧٥]. والجوابُ عن الأول: أنَّ الحسنَ قال: من غيرِ عشيرتِكم، وعن قتادةَ قال: من غير حِلْفِكم[5] فما تعيَّنَ ما

(١) انظر «تفسير ابن كثير» ٣/ ٢١٦.

(٢) انظر «صحيح البخاري» (٣٦٣٥) و(٦٨٤١) و«صحيح مسلم» (١٦٩٩) من حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما.
وأما ما وقع في طبعة دار السلام من إحالة ذلك إلى «صحيح البخاري» برقم (٧١٩٢) «باب كتاب الحاكم إلى عُمّاله» من كتاب الأحكام، فهو خطأ محضٌ؟!

(٣) وهو الذي استنبطه الحافظ ابن حجر من الحديثِ كما في «فتح الباري» ١٢/ ١٧٨، وفي المسألة خلافٌ كبيرٌ استوعبه الإمام الحافظ ابن القيّم في «الطرق الحكمية في السياسة الشرعية»: ١٤٨ فما بعدها.

(٤) الذي في «سنن أبي داود» (٤٤٥٢) من حديثِ الشعبي عامر بن شراحيل عن جابر ابن عبد الله قال: جاءت اليهودُ برجلٍ وامرأةٍ منهم زَنَيا، قال: «ائتوني بأعلمِ رجلين منكم» فأتَوْهُ بابنَي صُوريا، فنشدَهما: كيف تجدان أمْرَ هٰذين في التوراة؟» قالا: نجدُ في التوراة: إذا شهد أربعةٌ أنهم رأوْا ذَكَرَه في فَرْجِها مِثْلَ الميل في المُكْحُلة رُجِما» قال: «فما يمنعكما أن ترجموهما؟» قالا: ذهب سلطانُنا فكرهنا القَتْلَ، فدعا رسول الله ﷺ بالشهودِ، فجاؤوا بأربعة فشهدوا أنهم رأوْا ذكره في فرجِها مِثْلَ الميلِ في المُكْحُلة، فأمر النبيُّ ﷺ برَجْمِهما. وفي إسناده مجالد بن سعيد ليس بالقويِّ.

(٥) وقع في «الذخيرة» ١٠/ ٢٢٥: خَلْقِكم. وقال الأُستاذ المحقّق: كذا. ؟!

قُلْتُموه، ومعنىٰ الشهادةِ التحمُّلُ، ونحنُ نُجيزُه، أو اليمينُ لقولهِ تعالى: ﴿فَيُقْسِمَانِ بِٱللَّهِ﴾ [المائدة:١٠٦] كما قال في اللِّعان، أو لأنَّ الله تعالى خَيَّرَ بين المسلمين وغيرِهم، ولم يقُلْ به أحدٌ. فدلَّ على نَسْخِه.

وعن الثاني: أنهم لا يقولون به، لأنَّ الإحصانَ من شَرْطهِ الإسلامُ[1]، مع أنه نُقِلَ أنَّهما اعترفا بالزِّنىٰ فلم يرجُمْهما بالشهادةِ، مع أنَّ الصحيحَ أنه إنَّما رجمَهُما بالوحي، لأنَّ التوراةَ لا يجوزُ الاعتمادُ عليها لما فيها من التحريفِ، وشهادةُ الكُفَّارِ غيرُ مقبولةٍ، وقال ابنُ عُمرَ: كان حدُّ المسلمين يومئذٍ الجَلْدَ، فلم يَبْقَ إلا الوحيُ الذي يخصُّهما.

وعن الثالث: أنَّ الفِسْقَ وإن نافىٰ الشهادةَ عندنا، فإنه لا ينافي الولايةَ، لأنَّ وازعَها طبيعيٌّ، بخلافِ الشهادة وازعُها دينيٌّ، فافترقا، لأنَّ تزويجَ الكُفَّارِ عندنا فاسدٌ، والإسلامُ يُصحِّحُه.

وعن الرابع: أنَّهُ مُعارَضٌ بقولهِ تعالى في آخرِ الآية: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُواْ لَيْسَ عَلَيْنَا فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ سَبِيلٌ﴾ [آل عمران:٧٥] فأخبرَ تعالى أنهم يستحِلُّون مالَنا، وجميعُ أدلِّتكم معارَضَةٌ بقوله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبَ/ ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُواْ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ﴾ [الجاثية:٢١] فنفىٰ تعالى التسويةَ، فلا تُقْبَلَ شهادتُهم، وإلا لحصَلت التسويةُ، وكقولهِ تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِىٓ أَصْحَـٰبُ ٱلنَّـارِ وَأَصْحَـٰبُ ٱلْجَنَّةِ﴾ [الحشر:٢] قال الأصحابُ: وناسخُ الآيةِ قولهُ تعالى: ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق:٢].

١٥٢/ب

فرعٌ مُرَتَّب: قال ابنُ أبي زيدٍ في «النوادر» لو رضيَ الخصمُ بالحكمِ بالكافرِ أو المسخوطِ لم يحكُمْ له به، لأنه حقُّ الله تعالى.

---

(١) انظر بَسْطَ هذه المسألة في «القبس» ٣/١٠١٦-١٠١٧ لابن العربي، و«فتح الباري» ١٢/ ١٧٧ لابن حجر.

الحجة الثانية: الشاهدانِ واليمين: ما علمتُ عندنا، ولا عندَ غيرِنا خلافاً في قَبولِ شهادةِ شاهدَيْن مُسْلمَيْن عَدْلَيْن في الدماءِ والدُّيون، وقال مالك رحمه الله: إن شهدا له بعَيْنٍ في يدِ أحدٍ لا يستحقُّها حتى يحلفَ ما باعَ ولا وهبَ، ولا خرجَتْ عن يدهِ بطريقٍ من الطرقِ المُزيلةِ للمِلْكِ، وهو الذي عليه الفَتْوىٰ والقضاء، وعَلَّله الأصحابُ بأنه يجوزُ أن يكونَ باعَها لهذا المُدَّعىٰ عليه، أو لمن اشتراها هذا المُدَّعىٰ عليه منه، ومع قيام الاحتمالِ لا بُدَّ من اليمينِ، وهذا مُشْكِلٌ بالدُّيونِ، فإنه يجوزُ أن يكونَ أبرأه من الدَّيْن، أو دفَعه له، أو عاوضَه عليه، ومع ذلك فلا اعتبارَ بهٰذه الاحتمالات، فكذلك هٰهنا، لا سيَّما وجُلُّ الشهاداتِ في الدماءِ وغيرها الاستصحابُ، وإذا قبِلْناهما في القتلِ، ويُقْتَلُ بهما مع جوازِ العَفْو، فلأن يُقْضىٰ بهما في الأموالِ بطريقِ الأوْلىٰ، وبالجُملةِ فاشتراطُ اليمينِ مع الشاهدَيْن صَعبٌ[1]، ولقوله عليه السلام: «شاهداك أو يمينه»[2] ولقوله تعالى: ﴿شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢] وظاهرُ هٰذه النصوص أنَّهما حُجَّةٌ تامَّةٌ، وما علِمْت أنه ورد حديثٌ صحيحٌ في اشتراطِ اليمين، وإثباتُ الشُّروطِ بمُجرَّدِ المناسباتِ والاحتمالاتِ صَعْبٌ.

فلو قال قائل: لا نَقبلُ في الدماءِ مَنْ في طبعهِ خَوَرٌ أو خوفٌ من القتلِ مع تبريزِه في العدالة، لأَنَّ ذلك يبعثُه على حَسْمِ مادةِ القتلِ، ولا نَقْبلُ في الدماءِ وأحكامِ الأبدانِ الشُّبَّانَ من العُدولِ بل الشيوخَ لِعظَم الخَطرِ في أحكامِ الأبدان، ونحوِ ذلك من المناسباتِ كان هذا مُروقاً من القواعد ومُنكراً من القول، لا سِيَّما والقياسُ على الدُّيونِ يمنَعُ من ذلك،

---

(١) في المطبوع: ضعيف.

(٢) سبق تخريجه.

والفرقُ في غايةِ العُسرِ، وإثباتُ شَرْطٍ بغيرِ حُجَّةٍ خلافُ الإجماعِ، وإن ثبتَ/ الفرقُ. فمَذْهَبُ الشافعيِّ وغيرِه عدمُ هذا الشرطِ، وهو الصحيح. ١٥٣/أ

الحُجَّةُ الثالثة: الأربعةُ في الزِّنىٰ لقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [النور: ٤].

تنبيه: قال أبو عمران في كتاب «النظائر» له[١]: يُشْتَرطُ اجتماعُ الشهودِ عند الأَداءِ في الزِّنىٰ والسرقةِ، ولا يُشْترطُ في غيرهم، وصَعُبَ عليَّ دليلٌ يدلُّ على ذلك، وقد تقدَّم أنَّ المناسباتِ بمُجرَّدِها لا تكفي في اشتراطِ الشروطِ، بل لا بُدَّ من قياسٍ صحيحٍ أو نصٍّ صَريح.

وأما قولنا: ذلك أَبْلَغُ في طلبِ السَّتْرِ على الزُّناةِ، وحفظِ الأعضاءِ عن الضياع، فهذا لا يكفي في هٰذا الشرط، فيمكنُ أيضاً على هذا السياقِ أن نشترطَ التبريزَ في العدالةِ، أَو أن يكونَ الشاهدُ من أهلِ العلمِ والولايةِ وغيرِ ذلك من المناسبات، وهي على خلافِ الإجماع فلم يَبْقَ إلا اتباعُ مواردِ النصوص والأدلةِ الصحيحةِ، وغيرُ ذلك صَعْبٌ جِدّاً.

الحجَّةُ الرابعة: الشاهدُ واليمين. قال به مالكٌ والشافعيُّ وابنُ حنبلٍ، وقال أبو حنيفة: ليس بحُجَّةٍ، وبالغ في نَقْضِ الحكمِ إنْ حُكِمَ به قائلاً: هو بِدْعَةٌ، وأول من قضىٰ به مُعاوية، وليس كما قال، بل أكثرُ العلماءِ قال به، والفقهاءُ السبعة وغيرُهم[٢].

---

(١) في المطبوع: في نظائرِ أبي عِمران.

(٢) قال ابن القيِّم في «الطرق الحكمية» ١١٣: الحُكْمُ بالشاهدِ واليمينِ هو مذهبُ فقهاءِ الحديث كلِّهم، ومذهبُ فقهاءِ الأمصارِ، ما خلا أبا حنيفةَ وأصحابَه. انتهى. وانظر «شرح معاني الآثار» ٤/ ١٤٤ للإمام الطحاوي.

لنا وجوه:

الأول: في «الموطأ»: أنَّ رسولَ الله ﷺ قضىٰ باليمينِ مع الشاهد[1]، ورُوِيَ في المسانيدِ بألفاظٍ مُتقاربةٍ[2]، وقال عمرو بن دينار راويه عن ابن عباس: ذلك في الأموال[3].

الثاني: إجماعُ الصحابةِ على ذلك، ورُوِيَ ذلك عن أبي بكرٍ وعُمَرَ وعليٍّ وأُبيٍّ بنِ كعبٍ وعددٍ كثيرٍ من غير مُخالف، روىٰ ذلك النَّسائيُّ وغيرُه[4].

الثالث: ولأنَّ اليمينَ تُشْرَعُ في حَقِّ من ظهرَ صِدْقُه وقويَ جانبُه، وقد ظهر ذلك في حقِّه بشاهدِه.

الرابع: أنه أحدُ المُتداعِيَيْن، فتُشْرَعُ اليمينُ في حَقِّه إذا رجحَ جانبُه كالمُدَّعىٰ عليه.

الخامس: قياساً للشاهدِ على اليد.

السادس: ولأَنَّ اليمينَ أقوىٰ من المرأتين لدخولِها في اللِّعانِ دونَ المرأتين، وقد حكم بالمرأتَين مع الشاهدِ، فيُحْكَمُ باليمن.

---

(١) أخرجه مالك في «الموطأ» ٢/ ٥٥٥ مرسلاً عن جعفر بن محمد عن أبيه: أنَّ رسولَ الله ﷺ قضىٰ باليمين مع الشاهد؛ ووصله ابن عبد البَرِّ من طريقِ مالك من غير ما طريقٍ في «التمهيد» ٢/ ١٣٤-١٣٦ ثم قال: وإرسالُه - يعني عن مالكٍ - أشْهَرُ.

(٢) أخرجه أحمد ٤/ ٩٨، ومسلم (١٧١٢)، وأبو داود (٣٦٠٨)، وأبو يعلى (٢٥١١) وغيرهم من حديث ابن عباس، وانظر تمامَ تخريجه في «المسند». وفي البابِ عن غيرِ واحدٍ من الصحابة. قال الحفّاظ: وأصحُّ أحاديثِ البابِ حديثُ ابن عباس.

(٣) انظر «سنن أبي داود» (٣٦٠٩)، و«الأم» ٦/ ٢٥٤ للإمام الشافعيِّ.

(٤) انظر «السنن الكبرى» (٥٩٧١) و(٥٩٧٢) للنسائي.

السابع: ولقولهِ عليه السلام: «البينةُ على من ادّعىٰ، واليمينُ على من أنكر»[1]، وهي مُشتقةٌ من البيان، والشاهدُ واليمينُ يبيِّنُ الحقَّ.

الثامن: قولهُ تعالى: ﴿إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓا۟﴾ [الحجرات: ٦] وهٰذا ليس بفاسقٍ، فوجب/ أن يُقبلَ قولهُ مع اليمين، لأنه لا قائلَ بالفرق. ١٥٣/ب

احتجوا بوجوه:

الأول: قولهُ تعالى: ﴿وَٱسْتَشْهِدُوا۟ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ ۖ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ﴾ [البقرة: ٢٨٢] فحصر المشروعَ عند عدمِ الشاهدَيْن في الرجلِ والمرأتين، والشاهدُ واليمينُ زيادةٌ في النصّ، والزيادةُ نَسْخٌ، وهو لا يَقبلُ في الكتابِ بخبرِ الواحد.

الثاني: قولهُ عليه السلام لحَضْرميٍّ ادّعىٰ على كِنْديٍّ: «شاهِداك أو يمينُه»[2] ولم يقُلْ شاهدُك ويمينُك.

الثالث: قولهُ عليه السلام: «البيّنةُ على من ادّعى واليمينُ على من أنكر»، فحصَر البينةَ في جهةِ المُدَّعي واليمينَ في جهةِ المُنكر، لأنَّ المبتدأَ محصورٌ في خبرِه، واللامُ للعمومِ، فلم تَبْقَ يمينٌ في جهةِ المُدَّعي.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) وسياقُ الحديث كما صحَّ عند مسلم (١٣٩) من حديثِ وائل بن حُجْرٍ قال: جاءَ رجلٌ من حَضْرَمَوْتَ ورجلٌ من كندةَ إلى النبيِّ ﷺ. فقال الحضرميُّ: يا رسولَ الله، إنَّ هٰذا قد غلبني على أرضٍ لي كانت لأبي، فقال الكِنديُّ: هي أرضي في يدي أزرعُها ليس له فيها حقٌّ. فقال رسولُ الله ﷺ للحضرميِّ: «ألك بيّنة»؟ قال: لا، قال: «فلك يمينُه». قال: يا رسولَ الله، إنَّ الرجل فاجرٌ لا يُبالي ما حلف عليه، وليس يتورَّعُ من شيء، فقال: «ليس لك منه إلّا ذلك» وذكر الحديث، فليس فيه «شاهداك أو يمينُه» كما قال القرافيُّ، بل هذا اللفظ ثابتٌ في حديثِ الأشعث بن قيس، أخرجه البخاري (٢٣٥٧) ومسلم (١٣٨) وغيرُهما.

الرابع: أنه لمّا تعذَّرَ نَقْلُ البينةِ للمُنْكِرِ تعذَّرَ نَقْلُ اليمينِ للمُدَّعي.

الخامس: القياسُ على أحكام الأبدان.

السادس: أنَّ اليمينَ لو كان كالشاهدِ لجازَ تقديمُه على الشاهدِ كأحدِ الشاهدَيْن مع الآخرِ، ولجاز إثباتُ الدَّعوىٰ بيمين.

والجوابُ عن الأول: أنّا لا نُسَلِّمُ أنَّه زيادةٌ. سَلَّمْناه، لكن نمنعُ أنه نسخٌ، لأنَّ النسخَ الرفعُ، ولم يرتفعْ شيءٌ، وارتفاعُ الحصرِ يرجعُ إلى أنَّ غيرَ المذكورِ غيرُ مشروعٍ، وكونُه غيرَ مشروعٍ يرجعُ إلى البراءةِ الأصلية، والبراءةُ الأَصلية ترتفعُ بخبرِ الواحدِ اتّفاقاً، لأنَّ الآيةَ واردةٌ في التحمُّلِ دونَ الأداءِ، لقوله تعالى: ﴿إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَٱكْتُبُوهُ﴾ [البقرة: ٢٨٢] والشرطُ للاستقبالِ فهو للتحمُّل، ولقولهِ تعالى: ﴿أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ﴾ [البقرة: ٢٨٢] واليمينُ مع الشاهد لا تدخلُ في التحمُّل، فالحَصْرُ في التحمُّلِ باقٍ، ولا نَسْخَ على التقديرَيْن، ولأنَّ اليمينَ تُشْرَعُ في حقِّ مَن ادّعىٰ رَدَّ الوديعةِ، وجميع الأمناءِ والقَسامةِ واختلافِ المُتبايعين. وينتقضُ ما ذكرتُموه بالنُّكول، وهو زيادةٌ في حُكْمِ الآية[1].

وعن الثاني: أنَّ الحصرَ ليس مراداً، بدليلِ الشاهد والمرأتين[2]،

---

(١) قال الإمام ابن القيّم في «الطرق الحكمية»: ١١٦: ومن العجائب ردُّ الشاهدِ واليمين، والحكْمُ بمجرَّدِ النكولِ الذي هو سكوتٌ، ولا يُنْسَبُ إلى ساكتٍ قَوْلٌ، والحكمُ لمدَّعي الحائطِ، إذا كانت إليه الدواخلُ والخوارجُ وهو الصحاحُ من الآجُرِّ، أو إليه معاقدُ القُمُطِ في الخُصِّ كما يقول أبو يوسف! فأين هذا من الشاهد العَدْل المبرِّزِ في العدالة الذي يكاد يحصلُ العلمُ بشهادته إذا انضاف إليها يمين المدَّعي؟

(٢) يوضِّحه قولُ الإمام الشافعيِّ: واليمينُ مع الشاهدِ لا تخالفُ من ظاهرِ القرآنِ شيئاً، لأنا نحكمُ بشاهدين، وشاهدٍ وامرأتين، فإذا كان شاهدٌ واحدٌ حكَمْنا بشاهدٍ =

ولأنه قضاءٌ يَختصُّ باثنين لخصوصِ حالِهما، فيعمُّ ذلك النوعَ، ونحن نقولُ: كلُّ من وُجِدَ بتلك الصفةِ لا يُقْبَلُ منه إلا شاهدان، وعليكم أن تُبيِّنوا أنَّ تلك الحالةَ ممّا قُلنا نحن فيها بالشاهدِ واليمين.

وعن الثالث: أنَّ اليمينَ التي على المُنكرِ لا تتعدّاه، لأنَّ اليمينَ التي عليه هي اليمينُ الدافعة، واليمينُ مع الشاهدِ هي الجالبةُ، فهي غيرُها فلم يبطلُ الحصرُ، وهو الجوابُ عن قولِكم: لمّا لم تتحوَّل البينةُ لم تتحوَّل اليمين، فإنَّا لم نُحوِّل/ تلك اليمينَ، بل أثبتنا يميناً أُخْرىٰ بالسُّنةِ، مع أنَّ التحويلَ واقعٌ غيرُ مُنْكرٍ، لأنه لو ادَّعىٰ عليه، فأَنكر لم يكُن للمُنْكِرِ إقامةُ البينةِ، ولو ادّعى القضاءَ كان له إقامةُ البينةِ مع أنها بينةٌ ثابتةٌ في الحالين. ١٥٤/أ

وعن الرابع: الفرقُ بأنَّ أحكامَ الأبدانِ أعظمُ، ولذلك لا يُقْبَلُ فيها النساء.

وعن الخامس: الفرق بأنَّ الشاهدَيْن معناهما مُستويان، فلا مَزِيَّةَ لأحدِهما على الآخرِ في التقديمِ، وأمَّا اليمينُ فإنما تدخلُ لتقويةِ جهةِ الشاهدِ[1]، فقَبْلَه لا قُوَّةَ، فلا تدخُل ولا تُشْرَعُ، والشاهدانِ شَرُعا لأنَّهما حُجَّةٌ مستقلَّةٌ مع الضعفِ.

تنبيه: وافقنا أبو حنيفةَ في أحكامِ الأبدان، وخالفنا الشافعيُّ، فيحلفُ المدَّعىٰ عليه قبل قيامِ شاهدٍ، فإن نَكَلَ حلَفَ المُدَّعي. لنا وجوه:

= ويمين، وليس ذا يخالفُ القرآن، لأنه لم يحرم أن يكون أقلَّ ممّا نصّ عليه في كتابه، ورسولُ الله ﷺ أعلمُ بما أراد الله، وقد أمرَنا الله أن نأخُذَ ما آتانا. نقله ابن القيم في «الطرق الحكمة»: ١١٥-١١٦.

(١) في الأصل: فإنَّما تدخلُ لتقويةِ جهةِ اليمينِ بالشاهدِ. ولعلَّ الصواب ما أثبتناه قال ابن القيّم: وإذا قضىٰ بالشاهدِ واليمين، فالحكمُ بالشاهدِ وَحْدَه، واليمينُ تقويةٌ وتوكيد. انظر «الطرق الحكمية»: ١١٨.

الأول: قولهُ عليه السلام: «لا نكاحَ إلا بوليٍّ وشاهِدَيْ عَدْلٍ»[1].

فأخبر عليه السلام أنه لا يثبتُ إلا بهما، فمن قال باليمينِ مع النكولِ فعليه الدليلُ.

الثاني: قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢] وإنما أمرَ بهذه الشهادةِ لأنها سببُ الثبوتِ، فينحصرُ الثبوتُ فيها، وإلا لزِمَ البيانُ في تأسيسِ القواعدِ، وهو خلافُ الأصلِ وَعَمَلاً بالمفهوم.

الثالث: أنَّ الشاهدَ والمرأتين أَقوىٰ من اليمينِ والنُّكولِ، لأنها حُجَّةٌ من غير جهةِ المُدَّعي ولم يثبت بها، فلا يَثْبُت بالآخَر.

الرابع: ما ذكروه يؤدّي إلى استباحةِ الفروجِ بالباطل، لأنه إذا أَحبَّها ادّعىٰ عليها، فتُنْكِرُ، فيُحَلِّفُها فتَنْكُلُ، فيحلفُ، ويستحقُّها بتواطُىءٍ منهما.

الخامس: أنَّ المرأةَ قد تكرهُ زوجَها، فتدَّعي عليه في كلِّ يومٍ فتُحلِّفه، وكذلك الأَمَةُ تدَّعي العتقَ، وهذا ضررٌ عظيم.

احتجُّوا بوجوه:

أحدها: قضيةُ عبدِ الرحمٰن بن سهل، وهي في «الصحاح»، وقال فيها عليه السلام: «تحلفُ لكم يهودُ خمسين يميناً»[2].

الثاني: أنَّ كُلَّ حقٍّ توجَّهت اليمينُ فيه على المُدَّعىٰ عليه، فإذا نكَل رُدَّت على المُدَّعي قياساً على المال.

الثالث: القياسُ على اللِّعان، فإنَّ المرأة تُحَدُّ بيمينِ الزوج ونكولِها عن اليمين.

---

(١) سبق تخريجه. وانظر «بداية المجتهد» ٦/ ٣٧٧ لابن رشد.

(٢) سبق تخريجه.

الرابع: قولهُ عليه السلام: «البينةُ على مَن ادَّعىٰ واليمينُ على مَنْ أنكر»، وهو عامٌّ يتناولُ صورةَ النزاع.

الخامسُ: أنه عليه السلام قال لرُكانةَ لمّا طلق امرأته البتَّةَ: «ما أرَدْتَ بالبتَّةِ؟»/ قال: واحدةً. فقال له عليه السلام: «آللهِ ما أرَدْتَ إلا واحدةً؟»[1] فقال: واللهِ ما أردْتُ إلا واحدةً، فحَلّفه بعد دعوىٰ امرأتهِ الثلاث. ١٥٤/ب

والجوابُ عن الأول: أنَّ الأَيْمانَ تثبتُ بعد اللَّوْثِ، وهو وجودُه مطروحاً بينهم وهم أعداؤه، وغُلِّظَت خمسين بخلافِ صورةِ النزاعِ في المَقيسِ[2]، ولأنَّ القتلَ نادرٌ في[3] الخَلواتِ حيث يتعذَّرُ الإشهادُ، فَغُلِّظَ أَمرُه لحُرْمةِ الدماء.

وعن الثاني: أنَّ المُدَّعىٰ عليه هٰهُنا لا يُحَلَّفُ بمُجرَّدِ الدعوىٰ، فانحسَمت المادة.

وعن الثالث: أنَّ اللِّعانَ مُسْتثنىً للضَّرورةِ، ولا ضَرورةَ هٰهُنا، فجُعِلَت الأَيْمانُ مَقامَ الشهادةِ لتعذُّرها، وضرورةِ الأزواجِ لنَفْي العار، وحفظِ النسب.

وعن الرابع: أنه مخصوصٌ بما ذكرناه من الضرورات وخطرَ الباب.

وعن الخامس: إن صحَّ الفرقُ أنَّ أصلَ الطلاقِ يثبتُ بلفظٍ صالحٍ بل ظاهرٍ للثلاثِ، ودعوىٰ المرأةِ أصلُ الطلاقِ ليس فيه ظهورٌ بل مرجوحٌ باستصحابِ العصمة.

---

(١) سبق تخريجُه.

(٢) في الأصل: المَعْنيَيْن. ولعلَّ الصواب ما في المطبوع.

(٣) في الأصل: وفي بزيادة الواو.

تنبيه: قال العَبْديُّ: يثبتُ بالشاهدِ واليمينِ في مذهبِ مالك أربعةٌ: الأَموالُ والكفالةُ والقِصاصُ في جراحِ العمد، والخُلْطَةُ التي هي شَرطٌ في التحليفِ في بعضِ الأموالِ، والذي لا يثبتُ بالشاهدِ واليمين ثلاثةَ عَشَر: النكاحُ، والطلاقُ، والعَتاقُ، والولاءُ، والأَحباسُ، والوَصايا لغيرِ المُعيَّن، وهِلالُ رَمضان، وذي الحِجَّةِ، والموتُ، والقَذْفُ، والإيصاءُ، ونَقْلُ الشهادة، وترشيدُ السفيه، والمختلف فيها هل تثبتُ بهما أم لا؟ خمسةٌ: الوكالةُ، ونكاحُ امرأةٍ قد ماتت، والتجريحُ، والتعديلُ[1].

تنبيه: قَبولُ مالكٍ رحِمَه الله الشاهدَ واليمينَ في القِصاص في جراحِ العَمْدِ اعتماداً على أنها يُصالَحُ عليها بالمال في بعضِ الأحوالِ مُشكِلٌ جدّاً[2]، فإنه إلغاء للأصل، واعتبارٌ للطوارىءِ البعيدةِ، وذلك لازمٌ له في النفسِ أيضاً، وهو خلافُ الإجماع، ويشكلُ عليه أيضاً بأنه لم يقُلْ بهما في الأحباسِ مع أنها منافعُ، ولا في الولاءِ ومآلُهُ إلى الإرْثِ وهو مالٌ، والوصايا وهي مالٌ، وترشيدِ السفيهِ يؤولُ لصحةِ البيعِ وغيرِه وهو مالٌ، والمالُ في هٰذه الصُّوَرِ أقربُ من المالِ في جراحِ العَمْدِ لا سيَّما وهو يُبيحُ القِصاصَ بذلك، ومتىٰ[3] يقعُ الصلحُ فيها فهي/ مُشْكِلة، وعدمُ قَبولهِ هٰذه الحُجَّة في الأَحباسِ وما ذُكِرَ معها مُشْكِلٌ، مع أنَّ قاعدةَ المذهب: أنَّ الوكالةَ إذا كانت تؤولُ إلى مالٍ تثبتُ بالشاهدِ واليمين، وكذلك كلُّ ما مآلهُ إلى المالِ عكسُه لا يثبتُ بالشاهدِ واليمينِ فتأمَّلْ ذلك، إلَّا أن يُريدَ

١٥٥/أ

(١) قد ذكر أربعة، وسها عن ذكر الخامس.

(٢) هذا القولُ هو إحدى الروايتين عن مالك، انظر «المعونة» ٣/ ١٥٤٧ للقاضي عبد الوهّاب حيث صحَّح عدم وجوبِ القَوَدِ بالشاهدِ واليمين في جراحِ العَمْد.

(٣) في الأصل: وحتى، ولعلَّ الصوابَ ما في المطبوع.

في الحُبْسِ على غيرِ المُعَيَّن، فإنه يتعذَّرُ الحَلِفُ من غيرِ المُعيَّنِ كالوصيةِ لغير المُعيَّن، وهو الذي تقتضيه قواعدُ المذهب.

الحجَّة الخامسة: المرأتانِ واليمينُ هي حُجَّةٌ في الأموالِ، يحلفُ مع المرأتين ويستحقُّ، وقاله أبو حنيفة، ومنعه الشافعيُّ وابن حنبلٍ، ووافقانا في الشاهدِ واليمين[1].

لنا وجوه:

الأول: أنَّ الله تعالى أقامَ المرأتين مُقامَ الرجلِ فيُقْضىٰ بهما مع اليمينِ كالرجلِ، ولمّا علَّلَ عليه السلام نُقصانَ عقلِهن، قال: «عُدِلَتْ شهادةُ امرأتين بشهادةِ رَجُلٍ»[2]، ولم يخصَّ موضعاً دون موضع.

الثاني: أنه يحلفُ مع نكولِ المُدَّعىٰ عليه، فمع المرأتين أوْلىٰ[3].

الثالث: أنَّ المرأتين أَقوىٰ من اليمين، لأنه لا يتوجَّه عليه يمينٌ معهما، ويتوجَّهُ مع الرجل، وإذا لم يُعَرَّجْ على اليمينِ إلا عند عدمِهما كانتا أَقوى، فيكونانِ كالرجلِ فيحلفُ معهما.

احتجُّوا بوجوه[4]:

الأول: أنَّ الله تعالى إنما شرعَ شهادتهُنَّ مع الرجل، فإذا عُدِمَ الرجلُ أُلْغِيَت.

---

(١) انظر «المغني» ١٤/ ١٣٢ لابن قدامة المقدسي.

(٢) أخرجه أحمد ٩/ ٢٤٦، ومسلم (٧٩) (١٣٢)، وأبو داود (٤٦٧٩)، وابن ماجه (٤٠٠٣) وغيرهم من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

(٣) في المطبوع: أقوىٰ.

(٤) انظر «المغني» ١٤/ ١٣٢ لابن قدامة.

الثاني: أنَّ البينةَ في المالِ إذا خَلَتْ عن رجلٍ لم تُقْبَلْ، كما لو شهد أَربعُ نِسوةٍ، فلو أنَّ امرأتين كالرجلِ لتمَّ الحكمُ بأربع، ولقُبِلْنَ في غيرِ المال كما يُقْبَلُ الرجل، ولقُبِلَ في غيرِ المالِ رجلٌ وامرأتان.

الثالث: أنَّ شهادةَ النساءِ ضعيفةٌ، فتَقْوىٰ بالرجل، واليمينُ ضعيفةٌ، فيضمُّ ضعيفٌ إلى ضعيف.

والجوابُ عن الأول: أنَّ النصَّ دلَّ على أنهما يقومانِ مقامَ الرجل، ولم يتعرَّض لكونِهما لا يقومان مقامَه مع اليمينِ فهو مسكوتٌ عنه، وقد دلَّ عليه الاعتبارُ المتقدِّم، كما دلَّ الاعتبارُ على اعتبارِ القُمُطِ في البُنيان والجذوعِ وغيرِها.

وعن الثاني: أنا قد بَيَّنَّا أنَّ المرأتين أقوىٰ من اليمين، وإنما لم يستقلَّ النسوةُ في أحكامِ الأبدانِ، لأنَّها لا يدخلُها الشاهدُ واليمين، ولأنَّ تخصيصَ الرجالِ بموضعٍ لا يدلُّ على قُوَّتِهم، لأنَّ النساءَ قد خُصِصْنَ بعيوبِ الفروجِ وغيرِها، ولم يدلَّ ذلك على رُجحانِهنَّ على الرجال، وهو الجوابُ عن الثالث.

الحُجَّة السادسة:/ الشاهدُ والنُّكول حُجَّة عندنا خلافاً للشافعي. ١٥٥/ب

لنا وجوه[١]:

الأول: أنَّ النكولَ سببٌ مؤثِّرٌ في الحُكم، فيُحكَمُ به مع الشاهدِ كاليمينِ من المدَّعي، وتأثيرُه أن يكونَ المُدَّعىٰ عليه ينقلُ اليمينَ للمدَّعي.

الثاني: أنَّ الشاهدَ أقوىٰ من يمينِ المدَّعي بدليلِ أنه يُرْجَعُ لليمينِ عند عَدمِ الشاهد.

---

(١) انظر «المعونة» ٣/ ١٥٤٨ للقاضي عبد الوهاب.

الثالث: أنَّ الشاهدَ يدخلُ في الحقوقِ كلِّها بخلافِ اليمين.

احتجُّوا بوجوه[1]:

الأول: بأنَّ السنَّةَ إنما وردت بالشاهدِ واليمينِ وهو تعظيمُ الله تعالى، والنكولُ لا تعظيمَ فيه.

وثانيها: أنَّ الحِنْثَ فيه يوجبُ الكَفَّارةَ وَيَذَرُ الديارَ بلاقَع إذا أقدمَ عليها غَموساً، وليس كذلك النُّكول.

الثالث: أنَّ النُّكولَ لا يكونُ أَقوىٰ مِن جَحْدِهِ أَصْلَ الحقِّ، وجحدُه لا يُقْضىٰ به مع الشاهد، فإنه يكونُ قضاءً بالشاهدِ وحدَه، وهو خلافُ الإجماع، فكذلك النكولُ.

والجوابُ عن الأول: أنَّ التعظيمَ لا مَدْخَلَ له هٰهُنا، بدليلِ أنَّه لو سَبَّح وهَلَّل ألفَ مرةٍ لا يكونُ حُجَّةً مع الشاهد، وإنما الحُجَّةُ في إقدامهِ على مُوجبِ العقوبةِ على تقديرِ الكذب، وهذا كما هو وازعٌ ديني، فالنكولُ فيه وازعٌ طَبْعيٌّ، لأنه إذا قيلَ له: إن حَلفْتَ بَرِئْتَ، وإن نَكَلْتَ غَرِمْتَ، فإذا نكَل كان ذلك على خلافِ الطبع، والوزاعُ الطَّبْعيُّ أقوىٰ عند إثارةِ الظنونِ من الوازعِ الشرعيِّ، بدليلِ أنَّ الإقرارَ يُقْبَلُ من البَرِّ والفاجرِ لكونهِ على خلاف الوازع الطَّبعيِّ، والشهادةُ لا تُقْبَلُ إلا من العَدْلِ، لأنَّ وازعَها شرعيٌّ، فلا يؤثِّر إلا في المتَّقين من الناس.

وعن الثاني: أنَّ الكفارةَ قد تكونُ أولى من الحقِّ المُخْتلفِ فيه المُجْتَلب[2]، وهو الغالبُ فتُقَدَّم عليه اليمينُ الكاذبة، لأنَّ الوازعَ حينئذٍ إنما هو الوازعُ الشرعيُّ وقد تقدَّم أنه دون الوازعِ الطبعيِّ.

---

(١) انظر «الوسيط» ٧/ ٤٢٤ للغزالي.

(٢) عبارة الأصل: أنَّ الكفَّارة قد تكون من الحقِّ المُجْتَلب. والزيادة من المطبوع.

وعن الثالث: أنَّ مُجرَّدَ الجحدِ لا يُقْضىٰ بهِ عليه، فلا يخافهُ، والنكولُ يُقْضىٰ به عليه بعد تقدُّم اليمين، فيخافُه طبعُه[1]، فظهر أنَّ النكولَ أَقوىٰ من اليمين، وأقوىٰ من الجَحْد.

الحُجَّة السابعة: المرأتانِ والنُكولُ عندنا خلافاً للشافعي رضي الله عنه، والمُدْرَكُ هو ما تقدَّم سؤالًا وجواباً، وعُمْدَتُه أنه قياسٌ على اليمينِ بطريقِ الأَوْلىٰ كما تقدم تقريرُه[2].

الحُجَّةُ الثامنة:/ اليمينُ والنكولُ، وصورتُه أن يُطالَبَ المطلوبُ باليمينِ الدافعةِ، فينكلَ فيحلفَ الطالب، ويستحقَّ بالنكولِ واليمينِ، فإن جُهلَ المطلوبُ ردَّها، فعلىٰ الحاكمِ أن يُعلِمَه بذلك، ولا يقضي حتى يردَّها، فإن نكلَ الطالبُ فلا شيءَ له، وقاله الشافعي. وقال أبو حنيفة وابن حنبل[3]: يُقْضىٰ بالنكولِ، ولا تُرَدُّ اليمينُ على الطالب، قال أبو حنيفة: إن كانت الدعوىٰ في مالٍ كَرَّر عليه ثلاثاً، فإن لم يحلِف لزِمَه الحقُّ، ولا تُرَدُّ اليمين، وإن كانت في عقدٍ فلا يُحكَمُ بالنكولِ بل يُحْبَسُ حتى يحلفَ أو يعترفَ، وفي النكاح والطلاقِ والنسبِ وغيرِه لا مَدْخَلَ لليمينِ فيه فلا نُكول. وقال ابنُ أبي ليلىٰ: يُحْبَسُ في جميعِ ذلك حتى يحلف.

١٥٦/أ

لنا وجوه:

الأول: قولهُ تعالى: ﴿ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِٱلشَّهَٰدَةِ عَلَىٰ وَجْهِهَآ أَوْ يَخَافُوٓا۟ أَن تُرَدَّ أَيْمَٰنٌۢ بَعْدَ أَيْمَٰنِهِمْ ﴾ [المائدة:١٠٨] ولا يمينَ بعد يَمينٍ إلا ما ذكرناه، غيرَ أنَّ

---

(١) في الأصل: ظنُّه. ولعلَّ الصوابَ ما في المطبوع.

(٢) انظر «المعونة» ٣/ ١٥٤٩ للقاضي عبد الوهاب.

(٣) انظر «المغني» ١٤/ ٢٣٣ لابن قدامة.

ظاهرَه يقتضي يميناً بعد يمينٍ، وهو خلافُ الإجماعِ، فتعيَّنَ حَمْلُه على يمينٍ بعد رَدِّ يمينٍ على حَذْفِ المضاف، وإقامةِ المضافِ إليه مُقامه، لأنَّ اللفظَ إذا تُرِكَ من وجهٍ بقيَ حُجَّةً في الباقي.

الثاني: ما رُوِيَ أنَّ الأنصارَ جاءَت إلى رسولِ الله ﷺ وقالت: «إنَّ اليهود قتلت عبد الله[1] وطرَحْته في فقير[2]، فقال عليه السلام: «تحلِفون وتستحقُّون دَمَ صاحبكم». قالوا: لا. قال: «فتحلفُ اليهود». قالوا: كيف يحلِفون وهم كفَّارٌ؟ فجعل عليه السلام اليمينَ في جهة الخصم، خَرَّجه صاحبُ «الموطأ»[3] وغيرُه.

والثالثُ: ما رُوِيَ أنَّ المقدادَ اقترضَ من عثمانَ سبعةَ آلاف درهم، فلمّا كان وقتُ القضاءِ جاءَ بأربعةِ آلافِ درهمٍ، فقال عثمان: أقرضْتُك سبعةَ آلافِ درهمٍ، فترافعا إلى عُمَرَ، فقال المقدادُ: يحلفُ عُثمانَ، فقال عُمَرُ لعثمانَ: لقد أنصَفَك، فلم يحلِفْ عُثمان[4]، فنقل عمرُ اليمينَ إلى المُدَّعي، ولم يختلفْ في ذلك عمرُ وعثمانُ والمقدادُ، ولم يخالِفْهم غيرُهم، فكان إجماعاً.

الرابع: القياسُ على النُّكولِ في بابِ القَوَدِ، والمُلاعنةِ لا تُحَدُّ بنُكولِ الزوج.

الخامس: لو نكَل عن الجوابِ في الدعوىٰ لم يُحْكَمْ عليه، مع أنه نكولٌ عن اليمين، والجوابُ فاليمينُ وَحْدَهُ أولى/ بعدمِ الحُكم. ١٥٦/ب

---

(١) يعني عبد الله بن سهل رضي الله عنه.

(٢) الفقير: البئر. انظر «النهاية» ٣/ ٤١٥ لابن الأثير.

(٣) أخرجه مالك في «الموطأ» ٢/ ٦٦٨، والبخاري (٧١٩٢)، ومسلم (١٦٦٩).

(٤) ذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد» ٤/ ١٨٢ وعزاه للطبراني في «الكبير» وقال: رجالهُ رجالُ الصحيح.

السادس: أنَّ البينةَ حُجَّةُ المدَّعي، واليمينَ حُجَّة المدَّعىٰ عليه في النفي، ولو امتنع المدَّعي من إقامة البينة لم يُحكم عليه بشيءٍ، فكذلك المدَّعىٰ عليه إذا امتنع من اليمينِ لم يُحكم عليه.

[السابع: أنَّ المُدَّعي إذا امتنع من إقامةِ البينةِ كان للمدَّعى عليه إقامتُها][1]، فكذلك المُدَّعىٰ عليه إذا امتنعَ من اليمينِ فيكونُ للآخَرِ فِعْلُها.

الثامن: أنَّ النكولَ إذا كان حجّةً تامة كالشاهدَيْن وجبَ القضاءُ به في الدماءِ، أو ناقصةً كالشاهدِ والمرأتين أو يمينٍ وجبَ استغناؤه عن التكرارِ، أو كالاعترافِ يُقْبَلُ في القَوَدِ بخلافه، فالاعترافُ لا يفتقرُ إلى تكرار بخلافه.

احتجوُّا بوجوه:

الأول: قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَشۡتَرُونَ بِعَهۡدِ ٱللَّهِ وَأَيۡمَٰنِهِمۡ ثَمَنٗا قَلِيلًا ﴾ [آل عمران: ٧٧] فمنع تعالى أن يستحقَّ بيمينهِ على غيرِه حقّاً، فلا تُرَدُّ اليمينُ لئلا يستحقَّ بيمينهِ مالَ غيره.

الثاني: الملاعنُ إذا نكَل حُدَّ بمُجرَّدِ النكول.

الثالث: أن ابنَ الزبيرِ ولّىٰ ابنَ [أَبي] مُلَيْكةَ قضاءَ اليمن، فجاءَ إلى ابنِ عباس فقال: إنَّ هذا الرجلَ ولَّاني هذا البلدَ، وأنه لا غناءَ لي عنه، فقال له ابن عباس: اكتبْ لي بما يبدو لك. قال: فكتبَ إليه في جاريتَيْن جرحَتْ إحداهما الأُخرى في كفِّها، فكتب إليه ابن عباس: احبِسْها إلى بعدِ العصرِ، وأقرأ عليها ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَشۡتَرُونَ بِعَهۡدِ ٱللَّهِ وَأَيۡمَٰنِهِمۡ ثَمَنٗا قَلِيلًا ﴾ [آل عمران: ٧٧] قال: ففعل ذلك، واستحلفَها فأَبَتْ فألزَمَها ذلك.

---

(١) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستُدرك من المطبوع.

الرابع: قولهُ ﷺ: «البيِّنةُ على من ادَّعىٰ واليمينُ على مَنْ أنكر»[1] فجعل اليمينَ في جهةِ المُدَّعىٰ عليه، فلم يَبْقَ يمينٌ تُجْعَلُ في جهةِ المُدَّعي، وجعل حُجَّةَ المُدَّعي البينةَ، وحُجَّةَ المدعى عليه اليمينَ، ولمّا لم يجُزْ نقلُ حُجَّةِ المُدَّعي إلى جهةِ المُدَّعىٰ عليه، لم يجُزْ أيضاً نَقْلُ حُجَّةِ المُدَّعىٰ عليه إلى جهةِ المُدَّعي.

الخامس: قولهُ عليه السلام: «شاهِداك أو يمينُه»[2]، ولم يقل: أو يمينُك.

السادس: أنَّ البينةَ للإثباتِ، ويمينُ المدَّعىٰ عليه للنفي، فلمّا تعذَّرَ جَعْلُ البينةِ للنفي، تعذَّر أيضاً جَعْلُ اليمينِ للإثبات.

والجوابُ عن الأول: أنَّ معنىٰ الآيةِ أنْ لا تنفُذَ اليمينُ الكاذبةُ ليُقْطَعَ بها مالُ غيره، وهٰذه ليست كذلك، ومُجَرَّدُ الاحتمالِ لا يمنعُ، وإلا مُنِعَ المُدَّعىٰ عليه من اليمينِ الدافعة لئلا يأخُذَ بها مالَ غيرِه، بل يُحْكَمُ بالظاهرِ وهو الصدقُ./ ١٥٧/أ

وعن الثاني: أنَّ الموجبَ لحدّ المُلاعِن قَذْفُه، وإنما أَيْمانُه مسقطةٌ، فإذا فُقِدَ المانعُ عُمِلَ بالمُقْتضىٰ، والنكولُ عندكم مُقْتضىً، فلا جامعَ بينهما.

وعن الثالث: أنه رُوِيَ عن ابن أبي مُليكة أنه قال: اعترفَت فألزَمْتُها ذلك، ولعلَّه برأيه لا برأي ابن عباس، فإنَّ ابنَ عباسٍ لم يأمره بالحكمِ عليها بذلك، والتابعيُّ لا حُجَّة في فِعْله.

وعن الرابع: أنه وردَ لمن توجَّه عليه اليمين ابتداءً، ونحن نقول به، وأما ما نحنُ فيه، فلم يتعرَّض له الحديث؛ أَلا ترىٰ أنَّ المُنْكِرَ قد يُقيمُ

---

(١) سبق تخريجُه.

(٢) سبق تخريجُه.

البينةَ إذا ادَّعىٰ وفاءَ الدين؟ فكذلك اليمينُ، قد توجَدُ في حقِّ المُدَّعي في الرتبةِ الثانية.

وعن الخامس: أنه لبيانِ من يتوجَّه عليه اليمينُ ابتداءً في الرتبةِ الأولى كما تقدَّم تقريره.

وعن السادس: أنَّا لم نجعل اليمينَ وحدَها للإثبات، بل اليمينَ مع النكولِ، ثم إنَّ البينةَ قد تكونُ للنفي كما تقدَّم تقريرُه، مِثْلُ بيّنةِ القضاءِ فإنه نَفْيٌ.

الحجة التاسعة: أيْمانُ اللعان، وهي مُتَّفقٌ عليها فيما علمتُ من حيثُ الجملةُ، وإن اختلفوا في التفاصيل.

الحجّة العاشرة: أيمانُ القَسامةِ متفقٌ عليها أيضاً من حيث الجملة.

الحجة الحادية عشر: المرأتان فقط.

أما شهادةُ النساءِ فوقع الخلافُ فيها في ثلاثِ مسائل:

المسألة الأولى: قال مالكٌ والشافعيُّ وابنُ حنبلٍ: لا يُقْبَلْنَ في أحكامِ الأبدان[1]. وقال أبو حنيفة: يُقبلُ في أحكامِ الأبدانِ شاهدٌ وامرأتان إلا في الجراحِ المُوجبةِ للقَوَدِ في النفوسِ والأطراف[2].

لنا وجوه:

الأول: قولهُ تعالى في مسائل المُداينات: ﴿فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ﴾ [البقرة: ٢٨٢] فكان كلُّ ما يتعلَّق بالمالِ مِثْلَه، ومفهومُه أنه لا يجوزُ في غيرِه، فلا تجوزُ في أَحكامِ الأبدان.

---

(١) انظر «المغني» ١٤/ ١٢٦ لابن قدامة.

(٢) انظر «فتح باب العناية» ٣/ ١٣١ لملاّ علي القاري.

الثاني: قوله في الطلاق والرَّجْعة: ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢] الآية وهو حكمٌ بَدَنيٌّ، فكانت الأحكامُ البدنيةُ كلُّها كذلك إلا موضعٌ لا يَطَّلِعُ عليه الرجالُ للضرورةِ في ذلك.

الثالثُ: قولهُ عليه السلام: «لا نكاحَ إلا بوليٍّ وشاهدَيْ عَدْلٍ»[1]، وهو حُكمٌ بَدَنيٌّ، فكانت الأحكامُ البدنيةُ كلُّها كذلك.

احتجُّوا بوجوه:

الأول: قولهُ تعالى: ﴿وَٱسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢] الآية فأقامَ المرأتين والرجلَ مُقامَ الرجلين في ذلك، أمَّا عند عدم الشاهدَين فهو باطلٌ، لجوازِهما مع وجودِ الشاهدَيْن إِجماعاً،/ فتعيَّن أنهما يقومان مقامَهما في التسوية، فيكونان مُرادين بقولهِ عليه السلام: «وشاهدَيْ عدل» لوجودِ الاسم.

١٥٧/ب

الثاني: قوله تعالى: ﴿فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ﴾ [البقرة: ٢٨٢] أطلق وما خصَّ موضعاً، فيعمُّ.

الثالث: أنها أُمورٌ لا تسقطُ بالشُّبهاتِ، فتُقبلُ فيها النساءُ كالأموال.

الرابع: أنَّ النكاحَ والرجعةَ عقدُ منافعَ، فيُقبل فيهما النساءُ كالإجارات.

الخامس: أنَّ الخيارَ والآجالَ ليست أموالًا، ويُقبَلُ فيها النساء، فكذلك بقيةُ صُوَرِ النِّزاع.

السادس: أنَّ الطلاقَ رافعٌ[2] لعقدٍ سابقٍ فأشْبه الإقالةَ.

السابع: أنه يتعلَّقُ به تحريمٌ كالرَّضاع.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) في الأصل: واقع. وصَوَّبناه من المطبوع.

الثامن: أنَّ العتقَ إزالةُ ملكٍ كالبيعِ.

والجوابُ عن الأول: أنَّ معنىٰ الآية: أنهما يقومان مَقامَ الرجلِ في الحكم، بدليلِ الرفع في لفظِ رجلٍ وامرأتين، ولو كان المرادُ ما ذكرتم لقال: فرجلاً وامرأتين بالنصبِ، لأنه خبرُ كان، [ويكون التقديرُ: فإن لم يكُنِ الشاهدانِ رجلين، فيكونا رجلاً وامرأتين، فلما رفعَ على الابتداءِ كان][1] تقديرُه: رجلٌ وامرأتان يقومان مقامَ الشاهدين بحذفِ الخبر.

وعن الثاني: أنَّ آخِرَ الآيةِ مرتبطٌ بأوّلِها، وأولُها: ﴿إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَٱكْتُبُوهُ﴾ [البقرة: ٢٨٢] ثم قال: تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ على أن العمومَ لو سلّمناه خَصصناه بالقياسِ على جراحِ القَوَدِ بجامعِ عدم قَبولِهنَّ مُنفرداتٍ، ولأن الحدود أعلاها الزنىٰ وأدناها السرقةُ، ولم يُقبل في أَحدِهما ما يُقبَلُ في الآخرِ، فكذلك الأَبدان أعلىٰ من الأموال، فلا يُقبلُ فيها ما يُقبلُ في الأموال، ولأنَّ القتلَ وحَدَّ القطعِ في السرقةِ وحَدَّ الخمرِ ليس ثابتاً بالنصِّ، ولا بالقياسِ على الزنىٰ، لعدمِ اشتراط أربعةٍ فيه، ولا بالقياسِ على الأموالِ، لأنها تثبتُ بالنساءِ، فتعيَّنَ قياسُها على الطلاق.

وعن الثالث: الفرقُ أنَّ أحكامَ الأبدان أعظمُ رُتبةً، لأَنَّ الطلاقَ ونحوَه لا يُقْبَلْنَ فيه منفرداتٍ، فلا يُقبلنَ فيه مُطلقاً كالقِصاص، ولأنا وجَدنا النكاحَ آكدَ من الأموالِ لاشتراطِ الولايةِ، ولم يدخُلْه الأَجلُ والخِيارُ والهِبة.

وعن الرابع: أنَّ المقصودَ من الإجارةِ المالُ.

---

(١) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستدرك من المطبوع.

وعن الخامس: أنَّ مقصودَه أيضاً المالُ[1]، بدليلِ أنَّ الأجلَ والخيارَ لا يثبتان إلا في موضعٍ فيه المال.

وعن السادس: أنَّه حَلُّ عقدٍ لا يثبتُ بالنساءِ، كما تقدَّم/ والإقالةُ حلُّ عقدٍ يثبتُ بالنساءِ والنكولِ، وأيضاً مقصودُ الطلاقِ غيرُ المال، ومقصودُ الإقالةِ المالُ. ١٥٨/أ

وعن السابع: أنَّ الرضاعَ يثبتُ بالنساءِ مُنفرداتٍ بخلافِ الطلاق، وهو الجوابُ عن الثامن، ولأنَّ العِتْقَ مآلهُ إلى غيرِ مِلْكٍ بخلافِ البيع.

المسألة الثانية: خالفنا أبو حنيفةَ في قَبولِ النساءِ مُنفرداتٍ في الرَّضاع. ولنا: أنه معنىً لا يطَّلعُ عليه الرجالُ غالباً، فيجوزُ منفرداتٍ كالوِلادةِ والاستهلال.

المسألة الثالثة: خالفنا الشافعيُّ في قَبولِ المرأتينِ فيما ينفرِدان فيه، وقال: لا بُدَّ من أربع. وقال أبو حنيفة: إن كانت الشهادةُ ما بين السرَّةِ والركبةِ قُبلت فيه واحدةٌ، وقبل أحمدُ بن حنبلٍ واحدةً مطلقاً فيما لا يطَّلعُ عليه الرجال[2]، وعندنا: لا بُدَّ من اثنتين مُطلقاً، ويكفيان.

لنا وجوه:

الأول: أنَّ كلَّ جنسٍ قُبِلَتْ شهادتُه في شيءٍ على الانفرادِ كفىٰ منه اثنان كالرجالِ، ولا يكفي منه واحدةٌ كالرجالِ وكسائر[3] الحقوق.

الثاني: أنَّ شهادةَ الرجالِ أَقوىٰ وأكثَرُ ولم يَكْفِ واحدٌ، فالنساءُ أَوْلىٰ.

---

(١) في الأصل: بالمال.

(٢) انظر بَسْطَ هذه المسألة في «فتح باب العناية» ٣/ ١٣٠ لملاّ علي القاري.

(٣) في المطبوع: في سائرِ الحقوق.

احتجُّوا بوجوه:

الأول: ما روىٰ عُقبة بن الحارث قال: تزوجتُ أُمَّ يحيىٰ بنت أَبي إهابٍ، فأتت أمَةٌ سوداء[1] فقالت: أرضعتُكما، فأتيتُ رسولَ الله ﷺ فذكرتُ له ذلك، فأعرضَ عني، ثم أتيته فقلت: يا رسولَ الله إنها كاذبة، قال: «كيف وقد زعمت ذلك؟» مُتَّفَقٌ على صحته[2].

الثاني: عن عليّ أنه قِبلَ شهادةَ القابلةِ وحدَها في الاستهلال[3].

الثالث: عن رسول الله ﷺ أنه قال في الرَّضاع: «شهادةُ امرأةٍ واحدةٍ تُجزىء»[4].

الرابع: القياسُ على الرواية.

والجوابُ عن الأول: أنّه حُجَّة لنا، لأنَّ المرأةَ الواحدةَ لو كفَتْ، لأمره بالتفريقِ من أولِ مَرَّةٍ، كما لو شهِد عدلان، لأَنَّ التنفيذَ عند كمال الحُجَّةِ واجبٌ على الفورِ، لا سيَّما في استباحةِ الفروجِ، فلا يدلُّ ذلك على أنَّ الواحدةَ كافيةٌ في الحكم، بل معناه من قاعدةٍ أُخرى، وهي: أنَّ مَنْ غَلبَ على ظنِّه [تحريمُ شيءٍ بطريقٍ من الطرقِ كان ذلك الطريقُ يُفضي به إلى الحكمِ أَم لا فإنَّ ذلك الشيءَ يحرُمُ عليه، فمن غلبَ على ظنِّه][5] طلوعُ

---

(١) في الأصل: أُم سودة، وصوابُه من مصادر التخريج.

(٢) ليس كما قال، بل هو من أفرادِ البخاري (٢٦٥٩)، وأخرجه النسائي في «الكبرى» (٥٩٨٢)، وصحَّحه ابن حبان (٤٢١٨) وانظر «الجمع بين الصحيحين» (٣٠٢٥) للحُمَيْديِّ.

(٣) أخرجه عبد الرزاق في «المصنَّف» (١٥٥١٣) وهو مرويٌّ عن عمر بن الخطاب والحسن البصريِّ وغيرهما.

(٤) هذا مرويٌّ من قولِ ابن عباس، وزاد: «إذا كانت مَرْضيّة» أخرجه عبد الرزاق في «المصنَّف» (١٥٥٢٢).

(٥) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستدرك من المطبوع.

الفجرِ في رَمضانَ حَرُمَ عليه الأكلُ، أو أنَّ الطعامَ نجسٌ حَرُمَ عليه أكلُه ونحوُ ذلك، وإخبارُ الواحدةِ يفيد/ الظنَّ، فأَمْرُه عليه السلام بطريقِ الفُتيا لا بطريقِ الحُكمِ والإلزام(١). ١٥٨/ب

وعن الثاني: أنه مُعارَضٌ بأدلتِنا المتقدمةِ، أو بحَمْله على الفُتيا جَمْعا بين الأدلة.

وعن الثالث كذلك أيضاً.

وعن الرابع: الفرقُ أنّ الروايةَ تثبتُ حُكْماً عامّاً في الأمصارِ والأعصارِ لا على مُعيَّن فليست مَظِنَّة العداوةِ، فلا يُشْتَرطُ فيها العددُ، فتُقْبَلُ الواحدةُ في الرواية، ولا تُقْبَلُ في الشهادةِ اتفاقاً(٢).

الحُجَّةُ الثانية عَشْرَةَ: اليمينُ الواحدةُ إذا تنازعا داراً ليست في أيديهما، أو في أيديهما قُسِمَتْ بينهما بعد أَيْمانِهما، فيُقْضىٰ لكلٍّ واحدٍ بمُجرَّدِ يمينهِ. وقال الشافعيُّ رضي الله عنه: وهي أقلُّ حُجَّةٍ في الشريعة بسبب أنّا لم نجد مُرجِّحاً عند الاستواءِ إلا اليمينَ، وكذلك إذا استوت البيِّنتان والأَيدي، أو البينتان من غيرِ يدٍ، بل هي في يدِ ثالثٍ، قُسِمَتْ بينَهما بعد أَيْمانِهما لوجودِ الترجيح باليمين، ويدلُّ على ذلك قوله عليه السلام: «أُمِرْتُ أَن أقضيَ بالظاهرِ، والله مُتوَلِّي السرائرَ»(٣)، وهذا قد

---

(١) ولذلك ذهب الجمهورُ إلى أنَّ الأمر فيه للتنزيه والإرشاد، وأنه لا يكفي في ذلك شهادةُ المرضعةِ لأنها شهادةٌ على فِعلِ نفسها، قاله الحافظ ابن حجر في «فتح الباري» ٥/ ٣١٨ ثم قال: وقد أخرج أبو عُبَيْد من طريقِ عمر والمغيرة بن شعبة وعلي بن أبي طالب وابن عباس أنهم امتنعوا من التفرقةِ بين الزوجين بذلك فقال عمر: فَرِّق بينهما إنْ جاءت بيِّنة، وإلَّا فخلِّ بين الرجلِ وامرأته إلّا أن يتنزَّها، ولو فتح هذا الباب لم تشأ امرأةٌ أن تفرِّقَ بين الزوجين إلَّا فَعَلَتْ.

(٢) وهو ما تمَّ بَسْطُه وإيضاحُه في الفرقِ الأول من هذا الكتاب.

(٣) سبق تخريجُه.

صار ظاهراً باليمين، فيُقْضىٰ به لصاحبه، ولأنهما إن كانت في أيديهما فكلٌّ واحدٍ يدُه على النصف، فدفَعَ عنه يمينُه كسائرِ من ادُّعِيَ عليه، وإن كانت في يدِ ثالثٍ فأقرَّ لهما[1] على نِسْبةٍ اتفقا عليها، قُسِمَ بينهما بغيرِ يمينٍ، وإن تنازعا والثالثُ يقول: هي لا تَعدوهما، فهي كما لو كانت بأيديهما بسببِ إقرارِه لهما، وإن قال الثالث: لا أعلمُ هي لهما أم لغيرِهما؟ فهو موضعُ نظر وتوقُّف، وعلى هذا التقدير تكونُ الأَيْمانُ في هٰذه الصُّوَرِ دافعةً لا جالبةً، ولا يُقْضىٰ فيها بمِلْكٍ بل بالدفعِ كمَنْ ادُّعِيَ عليه فأنكر وحَلف، وكثيرٌ من الفقهاء يعتقدُ أنها جالبةٌ، وأنها تقضي بالمِلْكِ، وليس كذلك، وعلى هذا التقديرِ أيضاً تندرجُ هٰذه اليمينُ في قولِهِ عليه السلام: «البينةُ على مَن ادّعىٰ واليمين على من أنكر»[2] وقال عليه السلام: «شاهداك أو يمينه»[3] لأنَّ المرادَ في هٰذه الأحاديثِ اليمينُ الدافعةُ، وهي هٰذه بعينِها فتندرج.

الحجةُ الثالثةَ عَشْرة: الإقرارُ. مَن أقرَّ لغيرِه بحقٍّ أو عينٍ، قُضِيَ عليه بإقرارِهِ، كان المُقِرُّ بَرّاً أو فاجِراً، فإن كان المُقَرُّ به في الذمّةِ كالدَّيْنِ، أو عَيْناً أقرَّ بها من سَلمٍ أُخِذَتْ منه، قُضِيَ في جميعِ ذلك بالمِلْكِ للمُقَرِّ له، وإن/ كان المُقَرُّ به عيناً قُضِيَ على المُقِرِّ بتسليمها للمُقَرِّ له إن كانت في يدِ المُقِرِّ، ولا يُقْضىٰ بالمِلْكِ، بل بإلزامِ التسليمِ لاحتمال أن يكونَ الثالث، وإن كان المُقرُّ به بيدِ الغيرِ، لم يُقْضَ به، وإنما يؤثِّرُ الإقرارُ فيما في يدِ المُقِرِّ، أو ينتقلُ ليدِه[4] يوماً من الدهرِ فيُقْضىٰ عليه حينئذٍ بمُوجبِ إقراره. ١٥٩/أ

---

(١) في الأصل: فأقرَّ لها به. ولعلَّ الصوابَ ما أثبتناه.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) في الأصل: لهذه. ولعلَّ الصواب ما أثبتناه.

الحُجةُ الرابعةَ عَشرةَ: شهادةُ الصبيان بعضِهم على بعضٍ في القتلِ والجراحِ خاصّةً، ولقبولها عشرة شروط:

الأول: العقلُ ليفهموا ما رأوا.

الثاني: الذكوريةُ، لأنَّ الضرورةَ لا تحصُلَ في اجتماعِ الإناث، وروي عن مالكٍ: تُقْبلُ شهادتهنَّ اعتباراً لهن بالبالغين[1] لَوْثاً في القَسامة.

الثالث: الحرية، لأن العبدَ لا يشهد.

الرابع: الإسلامُ، لأن الكافرَ لا يُقْبلُ في قَتْلٍ أو جراحٍ، لأنَّ الضرورةَ إنَّما دعَت لاجتماعِ الصبيان لأجلِ الكفار. وقيل: تُقبل في الجراحِ، لأنها شهادةٌ ضعيفةٌ، فاقتُصِرَ فيها على أضعفِ الأمرين.

الخامس: أن يكونَ ذلك بينهم لعدمِ ضرورةِ مخالطةِ الكبيرِ لهم.

السادس: أن يُسْمَعَ ذلك منهم قبل التفرُّق لئلاّ يُلَقَّنوا الكذب.

السابع: اتفاقُ أقوالِهم، لأنَّ الاختلافَ يُخِلُّ بالثقة.

الثامن: أن يكونا اثنين فصاعداً، لأنهم لا يكون حالُهم أتمَّ من الكِبار. هذا هو نَقْلُ القاضي في «المعونة»[2]، وزاد ابن يونس[3]:

التاسع: أن لا يحضُرَ كبارٌ، فمتى حضرَ كبارٌ فشهِدوا سقط اعتبارُ شهادةِ الصبيان كان الكبارُ رجالاً أو نساءً، لأنَّ شهادةَ النساءِ تجوزُ في الخطأ، وعَمْدُ الصبيِّ كالخطأ.

---

(١) كذا في الأصل. وهو موافق لما في «الذخيرة» ١٠/ ٢١٢. ووقع في المطبوع: البالغات.

(٢) انظر «المعونة» ٣/ ١٥٢٠ للقاضي عبد الوهّاب. وقد تصرَّف القرافيُّ في كلامِ القاضي على جهةِ الزيادةِ والإيضاح.

(٣) وهو منقولٌ عن سحنون كما في «الذخيرة» ١٠/ ٢١٢.

العاشر: رأيتُ بعضَ المعتبرين من المالكية يقول: لا بُدَّ من حُضورِ الجسدِ المشهودِ بقَتْله، وإلا فلا تُسْمَعُ، ونقله صاحبُ «البيان»[1] عن جماعةٍ من الأصحاب قالوا: لا بدَّ من شهادة العدول على رؤية البدن مقتولاً تحقيقاً للقتل.

ومنع أبو حنيفةَ والشافعيُّ وأحمدُ بن حنبل وأشهبُ من أصحابنا وجماعةٌ من العلماء شهادةَ الصبيان[2]، وقال بقَبولِها عليٌّ وابنُ الزبيرِ وعمرُ بن الخطاب ومعاويةُ، وخالفهم ابنُ عباس.

لنا قولهُ تعالى: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ﴾ [الأنفال: ٦٠] واجتماعُ الصبيانِ للتدريبِ على الحربِ من أعظمِ الاستعدادِ ليكونوا كِباراً أهلاً لذلك، ويحتاجون في ذلك/ لحملِ السلاحِ حيث لا يكونُ معهم كبيرٌ، فلا يجوزُ هَدْرُ دمائِهم، فتدعو الضرورةُ لقَبولِ شهادتِهم على الشروطِ المتقدمة، والغالبُ مع تلك الشروطِ الصدقُ ونُدْرةُ الكذبِ، فتقدَّمُ المصلحةُ الغالبةُ على المفسدةِ النادرة، لأنه دأبُ صاحبِ الشرع، كما جَوَّز الشرعُ شهادةَ النساءِ مُنفرداتٍ في الموضعِ الذي لا يطَّلع عليه الرجالُ للضرورة، ولأنه قولُ الصحابة رضوان الله عليهم. ١٥٩/ب

احتجُّوا بوجوه:

الأول: قولهُ تعالى: ﴿وَٱسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢] وهو يمنعُ شهادةَ غيرِ البالغ.

---

(١) يعني ابن رشدٍ في «البيان والتحصيل».

(٢) وذلك لأنَّ الصبيَّ ليسَ بمُحصِّلٍ، ولا تحصلُ الثقةُ بقوله، ولأنه لا يأثم بكَذِبه، ولا يتحرَّزُ منه. قاله الموفَّق في «المغني» ١٤٦/١٤. وسيأتي مزيدُ بيانٍ لاحتجاجهم من كلامِ القرافيّ.

الثاني: قولهُ تعالى: ﴿وَأَشۡهِدُواْ ذَوَىۡ عَدۡلٖ مِّنكُمۡ﴾ [الطلاق: ٢] والصبيُّ ليس بعَدْل.

الثالث: قوله تعالى: ﴿وَلَا يَأۡبَ ٱلشُّهَدَآءُ إِذَا مَا دُعُواْۚ﴾ [البقرة: ٢٨٢] وهو نهيٌّ، ولا يتناولُ النهيُ الصبيَّ، فدلَّ على أنه ليس من الشهداء.

الرابع: أنه لا يعتبرُ إقرارُه فلا تُعتبرُ شهادتُه كالمجنون.

الخامس: أنَّ الإقرارَ أوسَعُ من الشهادةِ لقَبولهِ من البَرِّ والفاجرِ، فإذا كان لا يُقْبَلُ فلا تُقْبَلُ الشهادة.

السادس: القياسُ على غيرِ الجراح.

السابع: لو قُبِلَت لقُبِلَت إذا افترقوا كالكبار، وليس كذلك.

الثامن: أنها لو قُبلت لقُبِلَتْ في تخريقِ ثيابِهم في الخَلوات، أو لجازت شهادةُ النساءِ بعضِهِنَّ على بعض في الجراح.

والجوابُ عن الأول: أنه إنما نمنعُ الإناثَ لاندراجِ الصبيان مع الرجالِ في قوله تعالى: ﴿وَإِن كَانُوٓاْ إِخۡوَةٗ رِّجَالٗا وَنِسَآءٗ فَلِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۗ﴾ [النساء: ١٧٦] ولأنَّ الأَمرَ بالاستشهادِ إنما يكونُ في المواضعِ التي يُمْكِنُ إنشاءُ الشهادةِ فيها اختياراً، لأنَّ مِن شرطِ النهي الإمكانُ، وهذا موضعُ ضرورةٍ تقعُ فيه الشهادةُ بَغْتةً، فلا يتناولُه الأمر، فيكونُ مسكوتاً عنه، وهو الجوابُ عن الآيةِ الثانية، وعليه تُحْمَلُ الآيةُ الثالثةُ في الشهداءِ الذين استشهدوا اختياراً مع أنَّ هٰذه الظواهرَ عامةٌ، ودليلُنا خاصٌّ فيُقدَّمُ عليها.

وعن الرابعِ: أنَّ إقرارَ الصبيِّ إن كان في المالِ فنحن نُسوِّيه بالشهادةِ، فإنّهما لا يُقْبلان في المال، أو في الدماءِ إن كانت عَمْداً وعَمْدُهُ خطأٌ فيؤولُ إلى الديةِ، فيكونُ إقراراً على غيرِه، فلا يُقْبَلُ كالبالغ، وهو الجوابُ عن الخامس.

وعن السادس: أنَّ الفرقَ تعظيمُ حرمةِ الدماءِ بدليلِ قبولِ/ القَسامةِ، ١٦٠/أ ولا يُقْسَمُ على دِرهم.

وعن السابع: أن الافتراقَ يَحتملُ التعليمَ والتغييرَ، والصغيرُ إذا خُلِّيَ وسجِيَّتهُ الأُولى لا يكادُ يكذبُ، والرجالُ لهم وازِعٌ شرعيٌّ إذا افترقوا بخلافِ الصبيان.

وعن الثامن: التفريقُ بعِظَمِ حُرمةِ الدماءِ، ولأنَّ اجتماعَهم ليس لتخريقِ ثيابِهم بخلافِ الضربِ والجِراح، وأَما النساءُ فلا يجتمِعْنَ للقتال، ولا هو مطلوبٌ منهم.

الحجةُ الخامسةَ عَشْرةَ: القافَةُ حُجَّةٌ شرعيةٌ عندنا في القضاءِ بثبوتِ الأَنساب، ووافقنا الشافعيُّ وأحمدُ بن حنبل رضي الله عنهما. وقال أبو حنيفة: الحكمُ بالقافةِ باطل[١]. قال ابنُ القَصَّار: وإنما يُجيزهُ مالكٌ في ولدِ الأَمةِ يطؤها رجلانِ في طُهرٍ واحدٍ، وتأتي بولدٍ يُشبهُ أن يكونَ منهما، والمشهورُ عَدَمُ قبولهِ في ولدِ الزوجةِ، وعنه قَبوله، وأجازه الشافعيُّ فيهما.

لنا ما في «الصحيحين»[٢]: قالت عائشةُ رضي الله عنها: دخل عليَّ رسولُ الله ﷺ تبرقُ أساريرُ وَجْهه، فقال: «ألم تَرَيْ إلى مُجَزِّزٍ المُدْلجيِّ نظر إلى أُسامةَ وزيدٍ عليهما قطيفةٌ قد غَطَّيا رؤوسَهما، وبدت أقدامُهما، فقال: إنَّ هٰذه الأقدامَ بعضُها مِن بعض» وسببُ ذلك أنَّ رسولَ الله ﷺ كان تبنَّىٰ زيدَ بنَ حارثةَ، وكان أبيضَ، وابنُه أسامةُ أَسودُ، فكان المشركون يَطْعُنُون في نَسَبه، فشقَّ ذلك على رسولِ الله ﷺ [لمكانتهِ منه، فلما قال مُجَزِّزٌ ذلك سُرَّ به رسول الله ﷺ،][٣] وهو يدلُّ من وجهين:

---

(١) قد سبق تفصيلُ القولِ في القافةِ في الفرقِ الأول من هذا الكتاب.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستدرك من المطبوع.

أحدهما: أنه لو كان الحَدْسُ باطِلاً شَرْعاً لَما سُرَّ به رسولُ الله ﷺ، لأنه عليه السلام لا يُسَرُّ بالباطل.

وثانيهما: أنَّ إقرارَه عليه السلام على الشيءِ من جُملةِ الأدلةِ على المشروعيةِ، وقد أقَرَّ مُجَزِّزاً على ذلك، فيكونُ حَقّاً مشروعاً. لا يقال: النزاعُ إنَّما هو في إلحاقِ الولد، وهذا كان مُلْحَقاً بأبيه بالفراش، فما تعيَّنَ محلُّ النزاع، وأيضاً سرورُه عليه السلام لتكذيبِ المنافقين، لأنهم كانوا يعتقدون صِحَّة القيافةِ، وتكذيبُ المنافقين سارٌّ بأيِّ سببٍ كان، لقوله عليه السلام: «إنَّ الله ليؤيِّد هذا الدينَ بالرجل الفاجر»[1] فقد يُفْضي الباطلُ للخيرِ والمصلحة، وأمَّا عَدَمُ إنكارِهِ عليه السلام، فلأَنَّ مُجَزِّزاً لم يتعيَّن أنه أخبر بذلك لأجلِ القِيافةِ، فلعلَّه أخبر به بناءً على القرائنِ، لأنه يكون رآهما/ قبل ذلك، لأنا نقولُ: مرادُنا هٰهُنا ليس أنه ثبتَ النسبُ بمُجَزِّزٍ، إنما مقصودُنا أنَّ الشَّبهَ الخاصَّ مُعتبرٌ، وقد دلَّ الحديثُ عليه، وأما سرورُه عليه السلام بتكذيبِ المنافقين، فكيف يستقيمُ السرورُ مع بُطلانِ مستندِ التكذيبِ كما لو أخبر عن كَذِبِهم رجلٌ كاذب؟ وإنما يُثْبتُ كذِبُهم إذا كان المُسْتَندُ حقّاً، فيكون الشَّبه حقّاً، وهو المطلوبُ، وبهذا التقريرِ يندفعُ قولكم: إنَّ الباطلَ قد يأتي بالحَسَنِ والمصلحةِ، فإنه على هذا التقدير ما أتىٰ بشيء.

١٦٠/ب

وأما قولُكم: أَخبرَ به لرؤيةٍ سابقةٍ لأجلِ الفراش، فالناسُ كلُّهم يُشاركونه في ذلك، فأي فائدةٍ في اختصاصِ السرورِ بقوله لولا أنه حكَمَ بشيءٍ غيرِ الذي كان طَعْنُ المشركين ثابتاً معه؟ ولا كان لذِكْرِ الأقدامِ فائدةٌ.

---

(١) أخرجه البخاري (٤٢٠٣)، ومسلم (١١١) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

وحديثُ العَجْلانيِّ قال فيه رسولُ الله ﷺ: «إنْ جاءت به على نَعْتِ كذا وكذا فأُراه قد كذبَ عليها، وإن أتت به على نَعْتِ كذا وكذا فهو لشريك» فلما أتتْ به على النعتِ المكروهِ، قال عليه السلام: «لولا الأَيْمانُ لكان لي ولها شأن»[1] فصرَّح عليه السلام بأنَّ وجودَ صفاتِ أحدِهما في الآخَر يدلُّ على أنهما من نسبٍ واحد، ولا يقال: إنَّ إخباره عليه السلام كان من جهةِ الوحي، لأنَّ القيافةَ ليست في بني هاشمٍ، إنَّما هي في بني مُدْلِج[2]، ولا قال أحدٌ: إنه عليه السلام كان قائفاً، ولأنه[3] عليه السلام لم يحكُمْ به لشريك، وأنتم تُوجبون الحُكْمَ بما أشبه، وأيضاً لم تُحَدَّ المرأةُ، فدلَّ ذلك على عدم اعتبارِ الشبه، لأنا نقولُ: إنْ جاءَ الوحيُ بأنَّ الولدَ ليس يُشْبِهه فهو مؤسِّسٌ لما يقوله، وصار الحكمُ بالشَّبَهِ أَوْلى من الحكمِ بالفراش، لأنَّ الفِراشَ يدلُّ عليه من ظاهرِ الحال، والشَّبَهُ يدلُّ على الحقيقةِ، وأما كونُه عليه السلام لم يُعْطَ عِلْمَ القِيافةِ فممنوعٌ، لأنه عليه السلام أُعْطِيَ عِلْمَ الأَولين والآخرين. سَلَّمْناه[4]، لكن أخبر عن

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) قد سبق النقلُ عن الإمام النووي في «شرح صحيح مسلم» ٥/ ٢٩٨ أنَّ العمل ليس مختصّاً ببني مُدْلج، وأنه يُشترط في القائفِ أن يكون خبيراً مُجرِّباً.

(٣) في الأصل: ولا أنه، ولعلَّ الصوابَ ما أثبتناه.

(٤) أي: سلَّمنا أنه لم يُعْطَ، وهو الأشْبَه بالصواب، وعليه يدور كلامُ القاضي عياض في «الشِّفا» ٢/ ١٩٠ لأنه ﷺ لم يُعْطَ معرفة جميع أمورِ الدنيا، وحديثُ تأبير النخلِ معروف مشهور، ولذلك قال القاضي عياض: فمِثْلُ هذا وأشباهه من أُمورِ الدنيا التي لا مَدْخَلَ فيها لعلم ديانةٍ ولا اعتقادِها ولا تعليمِها يجوز عليه فيه ما ذكرناه، إذ ليس في هذا كلِّه نقيصةٌ ولا محطّة، وإنما هي أمورٌ اعتيادية يعرفُها مَن جرَّبَها، وجعلها همَّه، وشغل نَفْسَه بها، والنبيُّ ﷺ مشحونُ القلب بمعرفةِ الربوبية، ملآنُ الجوانح بعلوم الشريعة، مُقيَّدُ البال بمصالح الأُمَّةِ الدينية والدنيوية، ولكن هذا إنما يكون في بعضِ الأمورِ، ويجوز في النادرِ في ما سبيلُه التدقيق في حراسةِ الدنيا واستثمارها، لا في الكثير المُؤْذِنِ بالبَلَه والغفلة.

ضابطِ القائفين أنَّ الشَّبهَ متى كان كذا فهم يحكمون بكذا، لا أنه ادّعىٰ عِلْمَ القيافة، كما نقولُ: يقولُ الإنسان: الأطباءُ يُداوون المحمومَ بكذا، وإن لم يكُن طبيباً، ولم يحكمْ بالولدِ لشريكٍ لأنه زانٍ، وإنما يحكمُ بالولدِ في وطءِ الشُّبْهة، وإنما وَطْءُ البائع والمشتري الأَمةَ في طُهرٍ واحد، وأما عَدَمُ الحَدِّ، فلأنَّ/ المرأة قد تكون من جهتِها شُبْهةٌ، أو مُكرهةً، أو لأنَّ اللّعانَ يُسْقِطُ الحدَّ لقوله تعالى: ﴿وَيَدْرَؤُا عَنْهَا ٱلْعَذَابَ أَن تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَٰدَٰتٍۭ بِٱللَّهِ﴾ [النور:٨] الآية، أو لأنه عليه السلام لا يحكمُ بعِلْمهِ، وبالجملةِ فحديثُ المُدْلجِيِّ يدلُّ دلالةً قويةً على أنَّ رسول الله ﷺ استدل بالشَّبَهِ على النسب، ولو كان بالوحي لم يحصُل فيه ترديدٌ في ظاهرِ الحال، بل كان يقول: هي تأتي به على نَعْتِ كذا، وهو لفلانٍ، فإنَّ الله تعالى بكلِّ شيءٍ عليم، فلا حاجةَ إلى الترديدِ الذي لا يحسُنُ إلا في مواطن الشكِّ، وإنما يحسُنُ هذا بالوحي إذا كان لتأسيسِ قاعدةِ القِيافة، وبَسْطِ صُوَرها بالأشباهِ[1]، وذلك مطلوبُنا، فالحديثُ يدلُّ على أنَّ رسولَ الله ﷺ ما سُرَّ إلا بسببٍ حقٍّ وهو المطلوبُ، ويؤيِّدُه أيضاً قولهُ ﷺ لعائشةَ في الحديث: «ترِبَتْ يداكِ ومن أَيْنَ يكونُ الشبه؟»[2] فأخبر أنَّ المَنِيَّ يوجبُ الشَّبَه، فيكونُ دليلَ النسب.

١٦١/أ

---

(١) في الأصل: وبَسْط صَدْرِها بالأسباب، ولعلَّ الصواب ما في المطبوع.

(٢) يُشيرُ إلى حديث أُمِّ سُلَيْم، وقيل: أم سلمة زوج النبيِّ ﷺ، وقد سألت رسولَ الله ﷺ: يا رسول الله إنَّ الله لا يَسْتحيي من الحقِّ، هل على المرأةِ من غُسْلٍ إذا رأت الماءَ في النوم ما يرى الرجلُ، أتغتسلُ أم لا؟ فقال النبيُّ ﷺ: «تغتسل»، فقالت زوجُ النبي ﷺ ـ يعني عائشة ـ فأقبلتُ عليها فقلتُ: أفٍّ لك، وهل ترى ذلك المرأةُ؟ قالت: فأقبل عليها رسولُ الله ﷺ وقال: «ترِبَتْ يمينُك فمِن أين يكونُ الشَّبَهُ؟» أخرجه مسلم (٣١٤)، وأبو داود (٢٣٧) وغيرهما، وصحَّحه ابن حبان (١١٦٦) واللفظ له، وفيه تمامُ تخريجه.

ولنا أيضاً: أنَّ رجلَيْن تداعَيا ولداً، فاختصما لعمرَ، فاستدعىٰ له القافةَ، فألحقوه بِهما، فعلاهما بالدِّرَّةِ، واستدعىٰ حرائِرَ من قريش، فقُلْنَ: خُلِقَ من ماءِ الأول، وحاضَت على الحملِ، فاستَخْشَفَ الحملُ، فلما وطِئها الثاني انتعشَ بمائهِ، فأخذ شَبَهاً منهما، فقال عُمَرُ: الله أكبر وأَلْحَقَ الولدَ بالأول[1].

ولأنه عِلْمٌ عند القافةِ من بابِ الاجتهاد، فيُعْتَمدُ عليه كالتقويمِ في المُتْلَفاتِ ونفقاتِ الزوجات وخَرْص الثِّمار في الزكواتِ، وتحريرِ جهةِ الكعبةِ في الصلوات، وجزاءِ الصيد، وكلُّ ذلك تَخْمينٌ وتقريب.

ولمَّا لم يعتبر أبو حنيفةَ الشَّبَهَ أَلْحَقَ الولدَ بجميعِ المُتنازِعين[2]، ويَرِدُ عليه قولُه تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ﴾ [الحجرات: ١٣] فالأبُ واحدٌ، وقولهُ تعالى: ﴿وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ﴾ [النساء: ١١] فلم يجعل له آباءً، وعارض أبو حنيفةَ حديثَ العَجْلانيِّ بوجوه:

الأول: بما في «الصحاح»[3]: أنَّ رجلاً حضر عند رسول الله ﷺ، وادَّعى أنَّ امرأتَه ولدت ولداً أسودَ، فقال له عليه السلام: «هل في إبلِك من أَوْرَقَ»[4]؟ فقال له: نعم، فقال: «ما ألوانُها»؟ قال: سودٌ فقال: «ما السببُ؟» فقال الرجل: لعل عِرْقاً نَزَع، فقال عليه السلام: «لعلَّ عِرْقاً نَزع» فلم يعتبِر الشَّبَه.

الثاني: بقولهِ عليه السلام: «الولدُ للفراش»[5]، ولم يُفَرِّقْ.

---

(١) انظر «السنن الكبرى» ١٠/ ٢٦٣ للبيهقيِّ.

(٢) انظر «مختصر اختلاف العلماء» ٤/ ٤٥٠ لأبي بكر الجصاص.

(٣) أخرجه البخاري (٥٣٠٥)، ومسلم (١٥٠٠) من حديثِ أبي هريرةَ.

(٤) الأورق: الذي فيه سوادٌ ليس بصافٍ.

(٥) سبق تخريجُه.

١٦١/ب الثالث: أنَّ خلقَ الولدِ مُغَيَّبٌ عنا، فجازَ أن يُخْلَقَ من رجلين، / وقد نصَّ عليه أُبُقْراطُ في كتابٍ سَمَّاه «الحمل على الحمل»[١].

الرابع: ولأَنَّ الشَّبَهَ لو كان مُعْتَبراً [مع أنه قد يقعُ من الولد وجماعةٍ لوجبَ إلحاقُه بهم بسببِ الشَّبه، ولم يقولوا به.

الخامس: ولأنَّ الشَّبه لو كان مُعتَبراً][٢] لبطلت مشروعيةُ اللِّعان، واكتُفِي به.

السادس: أنه لا حُكْمَ له مع الفراش، فلا يكونُ مُعتبراً عند عدمِه كغيره.

السابع: أنَّ القِيافةَ لو كانت عِلْماً لأمكن اكتسابُه كسائرِ العلومِ والصنائعِ.

الثامن: أنه حَزْرٌ وتخمينٌ، فوجبَ أن يكون باطلاً كأحكامِ النجوم.

والجواب عن الأول: أنَّ تلك الصورةَ ليست صورةَ النزاع لأنه كان صاحب فراش، وإنما سأله عن اختلافِ اللون، فعَرَّفه عليه السلام السببَ، ولأنا لا نقولُ: إنَّ القِيافةَ هي اعتبارُ الشَّبَهِ كيفما كان، والمناسبةِ كيف كانت، بل شَبَهٌ خاصٌّ، ولذلك أَلحقوا أُسامة مع سوادهِ بأبيه الشديدِ البياضِ، بل حقيقتُها شَبَهٌ خاصٌّ، ولا يُعَرِّجُ فيه على معارضةٍ من الألوانِ وغيرِها، ولذلك لم يُعرِّجْ مُجَزِّزٌ على اختلافِ الألوان، وهذا الرجلُ لم يذكُر إلا مجرَّد اللون، فليس فيه شرطُ القيافة حتى يدلَّ إلغاؤه على إلغاءِ القِيافةِ.

وعن الثاني: أنه محمولٌ على العادةِ والغالب.

---

(١) هذه الأحكام مستفادة من معارِفهم الطبية المتيسِّرة لهم، والذي عليه الطبُّ الحديث هو خلافُ ما ذهب إليه بقراط.

(٢) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستدرك من المطبوع.

وعن الثالث: أنه خلافُ العوائد، وظواهرُ النصوصِ المتقدِّمةِ تأباه، والشرعُ إنما يبني أحكامَه على الغالب، وأُبُقْراطُ تكلَّم على النادرِ فلا تَعارُضَ.

وعن الرابع: أنَّ الحكمَ ليس مُضافاً لِما يُشاهَدُ مِن شَبَهِ الإنسانِ لجميعِ الناس، وإنما يُضافُ لشَبهٍ خاصٍّ يعرفُه أهلُ القِيافة.

وعن الخامس: أنَّ القِيافةَ إنما تكونُ من حيث يستوي الفِراشان، واللعانُ يكونُ لِما يشاهدُ الزوجُ، فهما بابانِ متباينانِ لا يسدُّ أحدُهما مَسَدَّ الآخر.

وعن السادس: الفرقُ بأنَّ وجودَ الفراشِ وحدَه سالِماً عن المعارضِ يقتضي استقلالَه بخلافِ تعارضِ الفراشين.

وعن السابع: أنه قُوةٌ في النفسِ، وقُوىٰ النفسِ وخواصُّها لا يمكنُ اكتسابُها كالعينِ التي يُصابُ بها، فتُدْخِلُ الجملَ القِدْرَ، والرجلَ القَبْرَ وغيرِ ذلك ممّا دلَّ الوجودُ عليه من الخواص، فالقيافةُ كذلك حتى يتعذَّرَ اكتسابُها.

وعن الثامن: أنه لو ثبتَتْ أحكامُ النجومِ كما ثبتَتَ القيافةُ، وأن الله تعالى ربطَ بها أحكاماً لاعتُبِرَت في تلك الأحوالِ المرتبطةِ بها كَما اعتُبِرَت الشمسُ في الفصولِ ونُضْجِ الثمارِ وتجفيفِ الحبوبِ والكسوفاتِ وأوقاتِ الصلواتِ وغير ذلك ممّا هو معتبر من أحكام/ النجوم، وإنما أُلْغِيَ منها ما هو كَذِبٌ وافتراءٌ على الله تعالى من ربطِ الشقاوةِ والسعادةِ والإماتةِ والإحياءِ بتثليثها وتربيعِها وغيرِ ذلك مما لم يصحَّ فيها؛ ولو صحَّ لقُلْنا به، والقيافةُ صحَّت بما تقدَّم من الأحاديثِ والآثار[1]. ١٦٢/أ

---

(١) انظر بَسْطَ هذه المسألة في «الطرق الحكمية»: ١٨١-١٩٦ لابن القيم حيث أوفىٰ على الغاية في إثباتِ أنَّ القياسَ وأصول الشريعة تشهد للقيافة.

الحجة السادسة عشرة: القُمُطُ وشواهدُ الحيطان. قال بها مالكٌ والشافعيُّ وأَحمدُ بن حنبلٍ وجماعةٌ من العلماءِ. وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: قال ابنُ أبي زيدٍ في «النوادر»: قال أشهبُ: إذا تداعيا جداراً مُتصلاً ببناءِ أحدِهما، وعليه جذوع للآخر فهو لمن اتصل ببنائهِ، ولصاحبِ الجذوعِ موضعُ جُذوعِه لأنَّه حَوْزُه، ويُقْضىٰ بالجدارِ لمن إليه عقودُ الأربطة، وللآخَرِ موضعُ جُذوعِه، وإن كان لأحدِهما عليه عشرُ خَشبات، وللآخرِ خَمْسُ خشبات، ولا رَبْطٌ ولا غَيرُ ذلك فهو بينهما نِصفان لا على عددِ الخشب، وبَقِيت خشباتُهما حالِها، وإذا انكسر خَشبُ أحدِهما رُدَّ مِثْل ما كان، ولا يُجْعَلُ لكلٍّ واحدٍ ما تحتَ خشبهِ منه، ولو كان عَقْدُهُ لأحدِهما من ثلاثةِ مواضع، وللآخرِ من موضعٍ قُسِمَ بينهما على عددِ العقودِ وإن لم يُعقد لواحدٍ، ولأحدِهما عليه خشب معقودةٌ بعقدِ البناء، أو مثقوبةٌ فعَقْدُ البناءِ يوجِبُ مِلْكَ الحائطِ، لأنه في العادةِ إنما يكون للمالك. وقيل: لا يُوجبُه. وقال: في المثقوبة نظرٌ، لأنها طارئةٌ على الحائطِ، والكُوىٰ كعقدِ البناءِ توجبُ المِلْكَ، وكُوىٰ الضوءِ المنفوذةِ لا دليلَ فيها.

قال ابنُ عبدِ الحكَم: إذا لم يكن لأحدِهما عَقْدٌ وللآخر عليه خشبٌ ولو واحدةٌ فهو له، وإن لم يكن إلا كُوىٰ غيرُ منفوذةٍ أوجبَت المِلْكَ، وإن لم يكن إلا حُصُرُ قصبٍ لأحدهما، والقَصَبُ والطوبُ سواء.

قلت: المُدْرَكُ في هٰذه الفَتاوىٰ كلِّها شواهدُ العاداتِ، فمن ثبتَت عنده عادةٌ قضىٰ بها، وإن اختلفَت العوائدُ في الأمصارِ والأعصارِ وجبَ اختلافُ هٰذه الأحكام، فإنَّ القاعدة المُجْمَعَ عليها: أنَّ كلَّ حكمٍ مبنيٍّ على عادةٍ إذا تغيَّرت العادةُ تغيَّر كالنقودِ ومنافعِ الأعيانِ وغيرِهما.

المسألة الثانية: قال بعضُ العلماء: إذا تنازعتما حائطاً مُبيضَّاً، هل هو منعطفٌ لدارك أو لداره، فأمر الحاكمُ بكشفِ البياضِ لينظُرَ إن جُعِلَت الأجرةُ في الكشفِ عليه، فمُشْكِلٌ، لأنَّ الحقَّ/ قد يكونُ لخصمِك، والأجرةُ ينبغي أن تكونَ على من يقعُ له العملُ ونفعه، ولا يمكن أن تقعَ الإجارةُ على مَنْ يثبتُ له المِلْكُ، لأنَّكما جَزَمْتُما بالمِلْكيةِ، فما وقعت الإجارةُ إلا جازمةً، وكذلك القائفُ لو امتنع إلا بأجرٍ. قال: ويمكنُ أن يقالَ: يُلْزِمُ الحاكمُ كلَّ واحدٍ منهما باستئجاره، ويُلْزِمُ الأُجرةَ في الأخيرِ لمن يثبتُ له ذلك الحقُّ كما يُحْلَفُ في اللِّعانِ وغيرِه، وأحدُهما كاذب.

١٦٢/ب

الحجة السابعةَ عَشْرةَ: اليدُ وهي يُرجَّحُ بها ويبقىٰ المدَّعىٰ به لصاحبِها، ولا يُقْضىٰ له بتلك، بل يُرجَّحُ التقرير[1] فقط، وتُرَجَّحُ إحدىٰ البينتين وغيرهما من الحجاج، وهي للترجيحِ لا للقضاءِ بالمِلْكِ. فهٰذه هي الحججُ التي يقضي بها الحاكمُ، وما عَداها لا يجوزُ القضاءُ به في القضاءِ.

* * *

(١) في المطبوع: التعدِّي.

الفرق التاسع والثلاثون والمئتان
بين قاعدةِ ما اعتُبِرَ من الغالبِ وبين ما أُلْغِيَ من الغالب، وقد يُعْتَبَرُ النادرُ معه وقد يُلْغيان معاً

اعلم أنَّ الأصلَ اعتبارُ الغالبِ وتقديمُه على النادر، وهو شأنُ الشريعةِ، كما يُقدَّمُ الغالبُ في طهارةِ المياهِ وعقودِ المسلمين، ويُقْصَرُ في السفرِ ويُفْطَرُ بناءً على غالبِ الحالِ وهو المشقَّةُ، ويمنَعُ شهادةَ الأعداءِ والخصومِ، لأنَّ الغالبَ منهم الحَيْفُ، وهو كثيرٌ في الشريعة لا يُحصىٰ كثرةً، وقد يلغي الشرعُ الغالبَ رحمةً بالعبادِ، وتقديمُه قسمان: قسمٌ يُعْتَبَرُ فيه النادرُ، وقسمٌ يُلْغيان فيه معاً. وأنا أذكرُ من كلِّ قسمٍ مُثُلاً ليتهذَّبَ بها الفقيه، وينتبهَ إلى وقوعِها في الشريعة، فإنه لا يكادُ يخطرُ ذلك بالبالِ، ولا سيَّما تقديمُ النادرِ على الغالب.

القسمُ الأول: ما أُلْغِيَ فيه الغالبُ وقُدِّمَ النادرُ عليه، وأُثْبِتَ حُكْمَه دونَه رَحمةً بالعباد، وأنا أذكرُ منه عشرين مثالاً:

الأول: غالبُ الوِلدانِ يُوضَعُ لتسعةِ أشهر، فإذا جاءَ بعد خمسِ سنين من امرأةٍ طلَّقها زوجُها دارَ بين أن يكونَ زنىً وهو الغالبُ، وبين أن يكونَ تأخَّر في بطنِ أُمِّه وهو نادرٌ بالنسبةِ إلى وقوعِ الزِّنىٰ في الوجود، ألْغىٰ الشارعُ الغالبَ، وأثبت حُكْمَ النادرِ وهو تأخُّرُ الحَمْلِ رحمةً بالعباد، لحصولِ السَّتْرِ عليهم، وصَوْنِ أعراضِهم عن الهَتْك.

١٦٣/أ الثاني: إذا تزوَّجت فجاءَتْ بولدٍ لستَّةِ/ أشهرٍ جازَ أن يكون من وَطْءٍ قَبْلَ العَقْدِ وهو الغالب، أو من وَطْءٍ بعدَه، وهو النادرُ، فإنَّ غالب الأجنَّةِ لا تُوضَعُ إلا لتسعةِ أشهر، وإنما يوضَعُ في الستة سَقطاً في الغالبِ. ألْغىٰ

الشرعُ حُكمَ الغالبِ، وأثبتَ حُكْمَ النادرِ، وجعلَه من الوَطْءِ بعد العقدِ لُطْفاً بالعبادِ لحصولِ السَّتْرِ عليهم، وصَوْنِ أعراضهم.

الثالث: نَدَبَ الشرعُ للنكاحِ لحصولِ الذُّريةِ، مع أنَّ الغالبَ على الأولادِ الجَهْلُ بالله تعالىٰ والإقدامُ على المعاصي، وعلى رأيِ أكثرِ العلماء: مَنْ لم يعرِف الله تعالى بالبُرْهانِ فهو كافر[1]، ولم يُخالفْ في هٰذا إلا أهلُ الظاهرِ كما حكاه الإمام[2] في «الشامل» والإسفراييني[3]، ومقتضىٰ هذا أن يُنْهىٰ عن الذرية لغلبةِ الفسادِ عليهم، فألغىٰ الشرعُ حكمَ الغالبِ، واعتبر حكمَ النادرِ ترجيحاً لقليلِ الإيمانِ على كثيرِ الكفرِ والمعاصي، تعظيماً لحسناتِ الخلقِ على سَيِّئاتِهم رحمةً بهم.

الرابع: طينُ المطرِ الواقعِ في الطرقاتِ وممرِّ الدوابِ، والمَشْيُ بالأَمْدِسَةِ[4] التي يُجْلَسُ بها في المراحيضِ، الغالبُ عليها وجودُ النجاسةِ من حيث الجملةُ، وإن كنا لا نشاهدُ عَيْنَها، والنادرُ سلامتُها منها، ومع

---

(١) هذا كلامٌ فيه نظر. لا سيَّما وأنَّ المراد بالبرهان هنا هو النظر العقليُّ على طريقة المتكلِّمين. وهو الذي كَرَّ عليه بيد النقدِ والتمحيصِ والإبطال، العلاَّمة المتبحِّر المعلّمي اليماني في كتاب «التنكيل لما ورد في تأنيب الكوثري من الأباطيل» ٢/ ٢١٨ فما بعدها، ثم جَوَّدَ القولَ في أنَّ للسلفِ الصالح مأخَذَيْن اعتقادِيّيْن هما: الفطرةُ والشرع، وأوفىٰ على الغايةِ في تحريرِ هذا المطلب النفيس.

(٢) يعني إمام الحرمين الجُوَيني.

(٣) انظر «التبصير في الدين» ١١١-١١٢ لأبي المُظفّر الإسفراييني حيث نصَّ على أنَّ كلَّ ما يجبُ معرفتُه في أصولِ الاعتقادِ يجبُ على كلِّ بالغٍ عاقلٍ أن يعرفَه في حقِّ نفسِه معرفةً صحيحةً صادرةً عن دلالةٍ عقليةٍ لا يجوز له أَن يُقَلِّدَ فيه. وانظر بَسْط هذه المسألة في «فتح الباري» ١٣/ ٣٦١ للحافظ ابن حجر.

(٤) جَمْعُ مِداسٍ بكسر الميم مثل سلاح وأسلحة. انظر «المصباح المنير»: ٧٧ للفيُّومي.

ذلك ألغىٰ الشارعُ حُكْمَ الغالبِ، وأثبتَ حُكْمَ النادرِ توسعةً، ورحمةً بالعباد، فيُصَلّىٰ به من غيرِ غُسْلٍ.

الخامس: النِّعالُ الغالبُ عليها مصادفةُ النجاساتِ لا سيَّما نَعْلٌ مُشِيَ به سَنة، وجُلِسَ به في مواضع قضاءِ حاجة الإنسان سَنَةً ونحوَها [فالغالبُ النجاسةُ][1]، والنادرُ سلامتُها من النجاسة، ومع ذلك ألغىٰ الشارعُ حُكْمَ الغالبِ، وأثبت حُكْمَ النادر، فجاءَت السنَّةُ بالصلاةِ في النعال[2]، حتى قال بعضُهم: إنَّ قَلْعَ النعالِ في الصلاةِ[3] بِدْعَةٌ، كُلُّ ذلك رحمةٌ وتوسعة على العباد.

---

(١) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستدرك من المطبوع.

(٢) قد أخرج البخاري (٣٨٦) ومسلم (٥٥٥) من حديثِ سعيد بن يزيد الأزديِّ قال: سألتُ أنس بن مالكٍ: أكان النبيُّ ﷺ يُصَلِّي في نَعْلَيْه؟ قال: نعم.

(٣) هذا مرويٌّ عن الربيع بن خُثَيْم، وبنحوه عن ابن مسعودٍ وأبي عمرو الشيباني وغيرهما كما نقله ابن رجب في «فتح الباري» ٣/ ٤٤. وهذه المسألة ممّا اختلف فيه العلماء، قال ابن رجب في «فتح الباري» ٣/ ٤٢: والصلاة في النعلين جائزةٌ لا اختلاف بين العلماء في ذلك، بل ذهب إلى أنَّ عادة النبيِّ ﷺ المستمرّة الصلاةُ في نَعْلَيْه، وأنَّ كلامَ أكثرِ السلفِ يدلُّ على أنَّ الصلاة في النعلين أفضلُ من الصلاةِ حافياً.

أما ابن دقيق العيد فقد قال في «شرح عمدة الأحكام» ١/ ٢٥١: الحديثُ يدلُّ على جوازِ الصلاةِ في النعالِ، ولا ينبغي أن يُؤخذَ منه الاستحباب، لأنَّ ذلك لا يدخلُ في المعنىٰ المطلوب من الصلاة، ثم بحث في كَوْنه من التحسينيات، وأنَّ مراعاة أمرِ النجاسة من الرتبة الأولىٰ وهي الضروريات، أو من الثانية وهي الحاجيات على حسبِ اختلافِ العلماءِ في حُكمِ إزالةِ النجاسة، فتكون رعايةُ الأُوْلىٰ بدَفْعِ ما قد يكون مزيلاً لها أرْجَحَ بالنظرِ إليها، ويُعْمَلُ بذلك في عدم الاستحباب. انتهىٰ.

ويردُ على هذا الكلام ما نبَّه إليه شيخ الإسلام ابن تيمية في «اقتضاء الصراط المستقيم»: ٩١، والإمام الحافظ ابن حجر في «فتح الباري» ١/ ٥٨٩ من كونِ استحباب الصلاةِ في النعالِ مستفاداً من قولِ رسولِ الله ﷺ: «خالفوا اليهود، =

السادس: الغالبُ على ثيابِ الصبيانِ النجاسةُ لا سيَّما مع طول لُبْسِهم لها، والنادرُ سلامتها، وقد جاءَت السنَّةُ بصلاتهِ عليه السلام بأُمامةَ[1] يحملُها في الصلاةِ إلغاءً لحكمِ الغالبِ، وإثباتاً لحكمِ النادرِ لُطْفاً بالعباد.

= فإنَّهم لا يُصَلُّون في نعاليهم ولا خفافِهم» أخرجه أبو داود (٦٥٢) وصحَّحه الحاكم ١/ ٢٦٠، وابن حبان (٢١٨٦) من حديث شداد بن أوْس، قال العلامة أحمد محمد شاكر في تعليقه على «شرح عمدة الأحكام» ١/ ٢٥١: لا مطعنَ في إسناده. وأدنى أحوالِ الأمرِ الاستحباب، وبالأخصِّ أنه مُعَلَّلٌ بعِلَّةٍ تُقوِّي هذا الاستحباب، وهي القصدُ إلى مخالفةِ اليهود. وقال في تعليقه على «سنن الترمذي» ٢/ ٢٥٠: لا نعلمُ خلافاً بين أهل العلم في جوازِ الصلاةِ في النعالِ، في المسجدِ وغير المسجد. ولكن انظر إلى شأن العامة من المسلمين الآن، حتى ممَّن ينتسبُ إلى العلم: كيف ينكرون على مَنْ يُصَلِّي في نَعلَيْه، ولم يؤمَر بخَلْعِهما عند الصلاة، إنَّما أُمِرَ أن ينظرَ فيهما، فإنْ كان فيهما أذىً دَلكَهما بالأرضِ، وذلك طهورُهما، ولم نؤمَرْ فيهما بغير ذلك. انتهى.
قلت: إطلاقُ القولِ باستحبابِ الصلاةِ في النعال أمرٌ فيه نظر، لا سيَّما في زماننا هذا حيث تغيَّر حالُ المساجدِ، ولم تعُدْ أرضُها مفروشة بالحصباء كما هو الحالُ في مسجدِ رسولِ الله ﷺ، فلو دخل كلُّ واحدٍ بنعليه إلى المسجدِ لأدّى ذلك إلى غيرِ قليلٍ من القذارة، وأيضاً فإنَّ الحكمَ دائرٌ مع العلّة، واليهود يُصَلُّون الآنَ في نعالِهم، فنكون مأمورين بمخالفتِهم. والله أعلمُ بالصواب.

(١) يعني حديث أبي قتادةَ الأنصاري: أنَّ رسول الله ﷺ كان يُصَلِّي، وهو حاملٌ أُمامة بنت زينب بنتِ رسولِ الله ﷺ، ولأبي العاص بن ربيعة بن عبد شمس، فإذا سجد وضعَها، وإذا قامَ حملَها. أخرجه البخاري (٥١٦)، ومسلم (٥٤٣) وغيرهما.
قال الإمام النووي في «شرح صحيح مسلم» ٣/ ٣٦: فيه دليلٌ لصحَّةِ صلاةِ مَنْ حملَ آدمياً أو حيواناً طاهراً من طيرٍ وشاةٍ وغيرهما، وأنَّ ثياب الصبيان وأجسادَهم طاهرةٌ حتى تتحقَّق نجاستُها، وأنَّ الفِعلَ القليلَ لا يُبْطلُ الصلاة. انتهى. وفي المسألة كلامٌ كثير استوعبه الحافظ ابن حجر في «فتح الباري» ١/ ٧٠٤-٧٠٥، وانظر «الخصائص الكبرى» ٢/ ٢٤٠ للسيوطي حيث عَدَّ هذا الفِعْلَ من خصائصه صلواتُ الله عليه وسلامُه.

السابع: ثيابُ الكفارِ التي ينسجونها بأيديهم مع عدمِ تحرُّزِهم من النجاساتِ، فالغالبُ نجاسةُ أيديهم لِما يباشرونه عند قضاءِ حاجةِ الإنسان،/ ومباشرتِهم الخمورَ والخَنازيرَ ولحومَ المَيْتات، وجميعُ أَوانيهم نجسةٌ بملابسة ذلك، ويباشرون النَّسْجَ والعملَ مع بِلَّةِ أَيديهم وعَرَقِها حالةَ العمل، ويبلُّون تلك الأمتعةَ بالنَّشا وغيرِه مما يُقَوِّي لهم الخيوطَ، ويُعينهم على النسجِ، فالغالبُ نجاسةُ هٰذا القماش، والنادرُ سلامتُه عن النجاسة، وقد سُئل عنه مالكٌ فقال: ما أدركتُ أحداً يتحرَّزُ من الصلاةِ في مِثْلِ هذا، فأثبتَ الشارعُ حُكْمَ النادرِ، وألغىٰ حُكمَ الغالب، وجَوَّزَ لُبْسَه توسعةً على العباد.

١٦٣/ب

الثامن: ما يصنَعُه أهلُ الكتابِ من الأطعمةِ في أَوانيهم وبأيديهم، الغالبُ نجاستُه لِما تقدَّم، والنادرُ طهارتُه، ومع ذلك أثبت الشرعُ حكمَ النادرِ، وألغىٰ حكمَ الغالبِ، وجَوَّز أَكْلَه توسعةً على العباد.

التاسع: ما يصنعُه المسلمون الذين لا يُصَلُّون، ولا يَسْتنجون بالماءِ، ولا يتحرَّزون من النجاساتِ من الأطعمةِ، الغالبُ نجاستُها، والنادرُ سلامتُها، فألغىٰ الشارعُ حكمَ الغالبِ، وأثبت حكمَ النادرِ، وجَوَّزَ أَكْلَها توسعةً على العباد.

العاشر: ما ينسجُه المسلمون المتقدِّمُ ذِكْرُهم الغالبُ عليه النجاسةُ، وقد أثبت الشرعُ حكمَ النادر، وألغىٰ حكمَ الغالبِ، وجَوَّز الصلاةَ فيه لُطفاً بالعباد.

الحادي عشر: ما يصبغُه أهلُ الكتاب، الغالبُ نجاستُه، وهو أشدُّ ممَّا ينسجونه لكثرةِ الرطوباتِ الناقلةِ للنجاسة، وألغىٰ الشارعُ حكمَ الغالبِ، وأثبت حُكمَ النادرِ رِفْقاً بالعبادِ، فجَوَّز الصلاةَ فيها.

الثاني عشر: ما يصبغُه العوامُّ من المسلمين الذي لا يُصلُّون، ولا يتحرَّزون من النجاسات، الغالبُ نجاستُه، والنادرُ سلامتُه، فجَوَّزَ الشرعُ الصلاةَ فيه تَغليباً لحُكمِ النادرِ على الغالبِ توسعةً على العباد[1].

الثالث عشر: ما يلبسُه الناسُ ويُباعُ في الأسواقِ، ولا يُعْلَمُ لابسُه كافرٌ أو مُسلم يحتاطُ ويتحرَّز، مع أنَّ الغالبَ على أهلِ البلادِ العوامُّ والفَسَقَةُ وتَرَكَةُ الصلاةِ ومَنْ لا يتحرَّزُ من النجاساتِ، فالغالبُ نجاسةُ هذا الملبوس، والنادرُ سلامتُه، فأثبتَ الشارعُ حُكمَ النادرِ، وألغىٰ حُكْمَ الغالبِ لُطْفاً بالعباد.

الرابع عشر: الحُصُرُ والبُسُطُ التي قد اسودَّت من طولِ ما قد لُبِسَتْ يَمشي عليها الحُفاةُ والصبيان، ومَنْ يُصلِّي ومَنْ لا يُصلِّي، الغالبُ مصادفتُها للنجاسةِ، والنادرُ سلامتُها،/ ومع ذلك قد جاءت السُّنةُ بأنَّ رسولَ الله ﷺ قد صلَّىٰ على حصيرٍ قد اسودَّ من طولِ ما لُبِسَ بعد أن نضحَه بماء[2]، والنَّضْحُ لا يزيلُ النجاسةَ بل ينشُرها[3]، فقدَّم الشرعُ حُكْمَ النادرِ على حكمِ الغالب. ١٦٤/أ

---

(١) في المطبوع: توسعةً ولُطْفاً بالعباد.

(٢) أخرجه البخاري (٣٨٠)، ومسلم (٦٥٨) من حديثِ أنس بن مالك رضي الله عنه. قولُه: «لُبِسَ» يعني افتُرِشَ واستُعْمِلَ.

(٣) قد اختُلِفَ في تفسيرِ علَّةِ نَضْحهِ، فنقَل القاضي عياض في «إكمال المُعْلِم» ٢/ ٦٣٦ عن القاضي إسماعيل: أنه إنَّما نَضَحَه ليَلينَ ويتوطّأ للصلاة. قال القاضي عياض: والأظْهَرُ قولُ غيرِه: أنَّ ذلك إمَّا لنجاسةٍ مُتيقَّنةٍ فيكون النضحُ هنا غُسْلاً، أو مُتوقَّعةٍ لامتهانهِ بطولِ افتراشهِ فيكون رشّاً لزوالِ الشكِّ، وتطييب النفس، لا سيَّما وكان عندهم أبو عميرٍ أخو أنسٍ طفلاً صغيراً حينئذٍ. انتهى وتعقَّبه الإمام النووي في «شرح صحيح مسلم» ٣/ ١٧٨ بقوله: وهذا على مذهبه في أنَّ النجاسة المشكوك فيها تطهرُ بنَضْحِها من غيرِ غَسْلٍ، ومذهبُنا ومذهبُ الجمهورِ: أنَّ الطهارةَ لا تحصلُ إلَّا بالغَسْلِ، فالمختارُ التأويلُ الأوَّل.

الخامس عشر: الحُفاةُ الغالبُ مصادفتُهم النجاسةَ، ولو في الطُّرُقاتِ ومواضعِ قضاءِ الحاجاتِ، والنادرُ سلامتُهم، ومع ذلك جَوَّزَ الشرعُ صلاةَ الحافي كما جَوَّزَ له الصلاةَ بنَعْلهِ من غيرِ غَسْلِ رِجْليه، وقد كان عمرُ بن الخطاب رضي الله عنه يمشي حافياً، ولا يعيبُ ذلك في صلاتهِ، لأنه رأىٰ النبيَّ ﷺ يصلِّي بنَعْلهِ، ومعلومٌ أنَّ الحَفاءَ أخفُّ في تحمُّلِ النجاسةِ من النعالِ، فقدَّم الشارعُ حُكْمَ النادرِ على الغالبِ توسِعةً على العباد.

السادس عشر: دعوىٰ الصالحِ الوليِّ التقيِّ على الفاجرِ الشقيِّ الغاصبِ الظالمِ درهماً، الغالبُ صِدْقُه والنادرُ كَذِبُه، ومع ذلك قدَّمَ الشرعُ حُكْمَ النادرِ على الغالب، وجعل الشرعُ القولَ قولَ الفاجرِ لُطْفاً بالعبادِ بإسقاطِ الدعاوىٰ عنهم، واندراجِ الصالحِ مع غيرِهِ سدّاً لبابِ الفسادِ والظلم بالدعاوىٰ الكاذبة.

السابع عشر: عَقْدُ الجزيةِ لتوقُّع إسلامِ بعضِهم وهو نادرٌ، والغالبُ استمرارُهم على الكفرِ وموتُهم عليه بعد الاستمرارِ، فألغىٰ الشارعُ حكمَ الغالبِ، وأثبتَ حُكْمَ النادرِ رحمةً بالعبادِ في عدمِ تعجيلِ القتلِ وحَسْمِ مادَّةِ الإيمانِ عنهم.

الثامن عشر: الاشتغالُ بالعلمِ مأمورٌ به مع أنَّ الغالبَ على الناس[1] الرياءُ وعدَمُ الإخلاصِ، والنادرُ الإخلاصُ، ومُقتضىٰ الغالبِ النهيُ عن الاشتغالِ بالعلمِ، لأنَّه وسيلةٌ للرياء، ووسيلةُ المعصية معصيةٌ، فلم يعتبِرْه الشارعُ، وأثبتَ حُكْمَ النادر.

التاسع عشر: المُتَداعيان أحدُهما كاذبٌ قطعاً، والغالبُ أنَّ أحدَهما يعلمُ بكَذبهِ، والنادرُ أن يكونَ قد وقعَتْ لكلٍّ واحد منهما شُبْهةٌ، وعلى

---

(١) في الأصل: مع أنَّ غالب الناس. وما في المطبوع أوْلىٰ بالتقديم.

التقديرِ الأولِ يكونُ تحليفُه سَعْياً في وقوعِ اليمينِ الفاجرةِ المُحرَّمةِ، فيكونُ حراماً غايتُه أنه يعارضُه أخذ الحقِّ وإلجاؤه إليه، وذلك إما مباحٌ أو واجبٌ، وإذا تعارضَ المُحرَّمُ والواجبُ قُدِّمَ المُحَرَّم، ومع ذلك ألغىٰ الشارع حكمَ الغالبِ، وأثبتَ حُكْمَ النادرِ، لُطْفاً بالعبادِ على تخليصِ حقوقهم، وكذلك القولُ في اللعان، الغالبُ أنَّ أحدهما كاذب/ يُعْلَمُ كَذِبُه، ومع ذلك يُشْرَعُ اللِّعان. ١٦٤/ب

العشرون: غالبُ الموتِ في الشباب. قال الغزاليُّ في «الإحياء»[1]: ولذلك الشيوخُ أَقَلُّ؛ يعني أنه لو كان الشُّبَّانُ يعيشونَ لصاروا شُيوخاً، فتكثُرُ الشيوخ، فلمّا كان الشيوخُ في الوجودِ أقلَّ، كان موتُ الإنسانِ شاباً أكثر، وحياتُه للشيخوخةِ نادراً، ومع ذلك شرعَ صاحبُ الشرع التعميرَ في الغائبين إلى سبعين سنةً إلغاءً لحكمِ الغالب، وإثباتاً لحكمِ النادر لُطفاً بالعباد في إبقاءِ مصالحِهم عليهم، ونظائرُ هذا البابِ كثيرةٌ في الشريعةِ، فينبغي أن تُتأَمَّلَ وتُعْلَمَ، فقد غَفَلَ عنها قومٌ في الطهاراتِ، فدخل عليهم الوَسْواسُ، وهم يعتقدون أنهم على قاعدةٍ شرعية، وهي الحكمُ بالغالبِ، فإنَّ الغالبَ على الناسِ والأواني والكُتبِ وغيرِ ذلك ممَّا يلابسونه النجاسةُ، فيغسلون ثيابَهم وأنفُسَهم من جميع ذلك بناءً على الغالب، وهو غالبٌ كما قالوا، ولكنه قُدِّم النادرُ الموافقُ للأصلِ عليه، وإن كان مرجوحاً في النفس، وظَنُّه معدومٌ بالنسبةِ للظنِّ الناشيءِ عنِ الغالبِ، لكن لصاحبِ الشرعِ أن يضعَ في شَرْعِه ما شاء، ويستثني من قواعدهِ ما شاءَ، هو أَعلمُ بمصالحِ عباده، فينبغي لمن قصد إثباتَ حُكم الغالبِ دون النادرِ أن ينظُرَ: هل ذلك الغالبُ ممَّا ألغاه الشرعُ أم لا؟ وحينئذٍ يعتمدُ عليه، وأمَّا مُطلقُ الغالبِ كيف كان في جميعِ صوره، فخِلافُ الإجماع.

---

(١) انظر «إحياء علوم الدين» ٤/ ٤٨٥.

تنبيه: ليس من بابِ تقديمِ النادرِ على الغالبِ حَمْلُ اللفظِ على حقيقتهِ دون مجازهِ، وعلى العمومِ دون الخصوصِ، فإنه يمكنُ أن يقالَ: إِنَّه منه، لغلبةِ المجازِ على كلامِ العرب، حتى قال ابنُ جِنِّي: كلامُ العربِ كُلُّه مجاز[1]، وغلبة التخصيص[2] على العمومات حتى رُوِيَ عن ابنِ عبّاسٍ أنه قال: ما مِن عامّ إلا وقد خُصَّ إلا قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة:٢٨٢] وإذا غلب المجاز والتخصيصُ، فينبغي إذا ظفِرْنا بلفظٍ ابتداءً أن نحمِله على مَجازهِ تغليباً للغالبِ على النادر، ولا نحمِله على حقيقتهِ لأنه النادرُ، ونحملُ العمومَ ابتداءً على التخصيصِ لأنه الغالبُ، ولا نحملُه على العمومِ، لأنه نادرٌ، فحيث عكَسْنا كان ذلك تغليباً للنادرِ على الغالب.

١٦٥/أ والجواب عنه:/ أنه ليس من هذا الباب، وسببُه: أنَّ شَرْطَ الفردِ المتردِّدِ بين النادرِ والغالب، فيُحْمَلُ على الغالبِ، أن يكونَ من جنسِ الغالب، وإلا فلا يُحْمَلُ على الغالبِ، بيانُه بالمثالِ: أنَّ الشِّقَّةَ[3] إذا جاءت من القَصَّارِ[4] جازَ أن تكونَ طاهرةً، وهو الغالبُ، أو نجسةً، وهو نادرٌ أن يُصيبَها بولُ فأرٍ أو غيرِه من الحيوان، فإنا نحكمُ بطهارتِها بناءً على الغالبِ، لأنَّا حكَمْنا بطهارةِ الثيابِ المَقصورةِ، لأنَّها خرجَت من

---

(١) انظر «الخصائص» ٢/ ٤٤٧ لابن جنِّي وعبارتُه ثَمّةَ: اعلم أنَّ أكثر اللغةِ مع تأمُّلهِ مجازٌ لا حقيقة.

قلت: هذا الذي قاله ابن جني قد كرَّ عليه الإمام ابن القيم في «مختصر الصواعق المرسلة»: ٢٣١، ٢٦٢ وأتىٰ على بنيانه من القواعدِ، فرحمه الله وأثابَه.

(٢) في المطبوع: الخصوصات.

(٣) بكسر الشين. وهي ما شُقَّ من الثوبِ مستطيلاً.

(٤) وهو الذي يقصُرُ الثياب، أي: يُبيِّضُها.

القِصارةِ، وهذا الثوبُ المتردِّدُ بين النادرِ والغالبِ خرجَ من القِصارةِ، فكان من جنس الغالبِ الذي قضَيْنا بطهارتهِ، فيُلْحَقُ به.

أما لو كنا لا نقضي بطهارةِ الثيابِ المقصورةِ، لكونِها خرجَتْ من القِصارة، بل لأنها تُغْسَل بعد ذلك، وهذا الثوبُ المتردِّدُ بين النادرِ والغالبِ لم يُغْسَل، فإنَّا هنا لا نقضي بطهارتهِ لأجلِ عَدَمِ الغُسْل بعد القِصارةِ الذي لأجله حكَمْنا بطهارتهِ، فهو حينئذٍ ليس من جنسِ الغالبِ الذي قضَيْنا بطهارته، لأن ذلك مغسولٌ بعد القِصارةِ، وهذا الثوبُ غير مَغسولٍ، كذلك في الألفاظِ، فإذا لم نَقْضِ على لفظٍ بأنه مَجازٌ، أو مخصوصٌ بمُجرَّدِ كونهِ لفظاً، بل لأجلِ اقترانهِ بالقرينةِ الصارفةِ[1] عن الحقيقةِ إلى المجازِ، واقترانِ المُخَصِّصِ الصارفِ عن العمومِ للتخصيص، وهذا اللفظُ الواردُ ابتداءً الذي حَمَلْناه على حقيقتهِ دونَ مجازِه، والعمومِ دون الخصوصِ، ليس معه صارفٌ من قرينةٍ صارفةٍ عن الحقيقةِ ولا مُخَصِّصٌ صارفٌ عن العموم، فهو حينئذٍ ليس من جنسِ ذلك الغالب، فلو حَملْناه على المجازِ أو التخصيصِ، لحملناه على غيرِ غالبٍ، فإنه لم يوجَدْ لفظٌ من حيث هو لفظٌ حُمِلَ على المجاز، ولا على الخصوصِ البتَّة، فَضْلاً عن كونهِ غالباً، بل هٰذا اللفظُ قاعدةٌ مستقلةٌ بنَفْسها ليس فيها غالبٌ ونادرٌ بل شيءٌ واحد، وهو الحقيقةُ مُطلقاً والعمومُ مُطلقاً فتأمَّلْ ذلك؛ فهو شرطٌ خَفِيٌّ في حملِ الشيءِ على غالبهِ دون نادرِه، وهو أنه مِن شَرْطهِ أن يكونَ من جنسِه كما تقدَّم تقريرُه بالمثالِ، فظهرَ أنَّ حَمْلَ اللفظِ على حقيقتهِ دونَ مَجازهِ ابتداء، والعمومِ دون الخصوصِ ليس من بابِ الحملِ على النادرِ دون الغالبِ، ولقد أَورَدْتُ هذا السؤالَ على جَمْعٍ كثيرٍ من

---

(١) في المطبوع: الصادرة. والذي في الأصل هو الأشْبَه بالصواب.

١٦٥/ب الفضلاءِ قديماً وحديثاً، فلم يحصُلْ عنه/ جوابٌ، وهو سؤالٌ حَسَنٌ وجوابُه حَسَنٌ جداً.

القسم الثاني: ما ألغىٰ الشارعُ الغالبَ والنادرَ معاً فيه، وأنا أذكرُ منه إن شاءَ الله عشرين مثالاً.

الأول: شهادةُ الصبيانِ في الأموالِ، إذا كَثُرَ عددُهم جدّاً، الغالبُ صِدْقُهم والنادرُ كَذِبُهم، ولم يَعتَبر الشرعُ صِدْقَهم، ولا قضىٰ بكَذِبِهم، بل أهمَلَهم رحمةً بالعبادِ ورحمةً بالمُدَّعىٰ عليه، وأما في الجِراحِ والقتلِ فقَبِلَهم مالكٌ وجماعةٌ كما تقدَّم بيانُه.

الثاني: شهادةُ الجمعِ الكثيرِ من جماعةِ النسوانِ في أحكامِ الأبدانِ، الغالبُ صِدْقهنَّ[1]، والنادرُ كَذِبُهُنَّ[2] لا سيَّما مع العدالةِ، وقد ألغىٰ صاحبُ الشرعِ صِدْقُهُنَّ فلم يحكُم به، ولا حكمَ بكَذِبهنَّ لُطفاً بالمدَّعىٰ عليه.

الثالث: الجمعُ الكثيرُ من الكُفَّارِ والرُّهبان والأحبارِ إذا شَهِدوا، الغالبُ صِدْقُهم، والنادرُ كذِبُهم، فألغىٰ صاحبُ الشرعِ صِدْقَهم لُطْفاً بالمدَّعىٰ عليه ولم يحكُمْ بكذِبِهم.

الرابع: شهادةُ الجمعِ الكثيرِ من الفَسَقةِ، الغالبُ صِدْقُهم، ولم يحكُم الشرعُ به لُطْفاً بالمدَّعىٰ عليه، ولم يحكُمْ بكذِبهم.

الخامس: شهادةُ ثلاثةِ عُدولٍ في الزِّنىٰ الغالبُ صِدْقُهم ولم يحكُم الشرعُ به سَتْراً على المدَّعىٰ عليه، ولم يحكُم بكذِبِهم، بل أقام الحدَّ عليهم من حيث إنهم قَذَفوه لا من حيث إنهم شهودُ زُورٍ[3].

---

(١) في الأصل: صِدقُهم.

(٢) في الأصل: كذبهم.

(٣) سقط لفظ «زور» من الأصل، واستدرك من المطبوع.

السادس: شهادةُ العَدْلِ الواحدِ في أحكامِ الأبدانِ، الغالِبُ صِدْقُه والنادرُ كَذِبُه، ولم يحكم الشرعُ بصِدْقهِ لُطفاً بالعبادِ، ولُطْفاً بالمدَّعىٰ عليه ولم يحكُم بكَذبهِ[1].

السابع: حَلِفُ المدَّعي الطالبِ وهو من أهلِ الخيرِ والصلاحِ، الغالبُ صِدْقُه، والنادرُ كذِبُه، ولم يقضِ الشارعُ بصِدْقهِ فيحكمُ له بيمينهِ، بل لا بُدَّ من البينةِ، ولم يحكُم بكَذِبهِ لُطفاً بالمدَّعىٰ عليه.

الثامن: روايةُ الجمعِ الكثيرِ لخبرٍ عن رسولِ الله ﷺ من الأحبارِ والرُّهبانِ المتديِّنين المعتقدين لتحريمِ الكذبِ في دينِهم، الغالبُ صِدْقُهم، والنادرُ كذِبُهم، ولم يعتبر الشرعُ صِدْقَهم لُطفاً بالعباد، وسدّاً لذريعةِ أن يدخلَ في دينِهم ما ليس منه.

التاسع: روايةُ الجمعِ الكثيرِ من الفَسَقةِ بشُربِ الخمرِ، وقَتْلِ النفس، ونَهْبِ الأموال، وهم رؤساءُ عظماءُ في الوجودِ كالمُلوكِ والأمراءِ ونحوِهم، الغالبُ عند اجتماعِهم على الروايةِ الواحدةِ عن رسولِ الله ﷺ صِدْقُهم، فإن أتاهم وازعٌ طبيعيٌّ يمنعُهم الكذبَ وغيرَه لا تديُّناً، ومع ذلك لا تُقبلُ روايتُهم/ صَوْناً للعبادِ عن أن يدخُلَ في دينِهم ما ليس منه، ١٦١/أ بل جعل الضابطَ العدالةَ، ولم يحكُم بكذِبِ هٰؤلاءِ.

العاشر: روايةُ الجَمْعِ الكثيرِ من الجاهلين للحديثِ النبويِّ، الغالبُ صِدْقُهم، والنادرُ كذِبُهم، ولم يحكُم الشرعُ بصِدْقِهم ولا بكَذِبِهم.

الحادي عشر: أَخْذُ السُّرَّاقِ المُتَّهمين بالتُّهَمِ وقرائنِ أحوالِهم كما يفعلُه الأمراءُ اليومَ دون الإقرارِ الصحيح، والبيناتِ المُعتبرةِ، الغالبُ

(١) في المطبوع: ولم يكَذِّبْهُ.

مصادفتُه للصواب، والنادرُ خطؤُه، ومع ذلك أَلغاه الشرعُ صَوْناً للأعراض والأطرافِ عن القطع.

الثاني عشر: أخْذُ الحاكمِ بقرائنِ الأحوالِ من التظلُّم وكَثْرةِ الشكوىٰ والبكاءِ مع كونِ الخصمِ مَشهوراً بالفساد، والعنادِ، الغالبُ مصادفتُه للحقِّ والنادرُ خطؤُه، ومع ذلك منعه الشارعُ منه وحَرَّمه، ولا يضرُّ الحاكمَ ضياعُ حَقٍّ لا بيِّنةَ عليه.

الثالث عشر: الغالبُ على من وُجِدَ بين فَخِذَي امرأةٍ وهو متحرِّكٌ حركةَ الواطىءِ، وطال الزمانُ في ذلك أنه قد أَوْلَجَ، والنادرُ عدمُ ذلك، فإذا شُهِدَ عليه بذلك ألغى الشارع هذا الغالبَ سَتْراً على عباده، ولم يحكُمْ بوَطْئهِ ولا بعَدَمهِ.

الرابعَ عشر: شهادةُ العدلِ المبرِّز لولدِه، الغالِبُ صدقُه والنادر كذبه، وقد ألغاه الشارعُ وألغى كذِبَه، ولم يحكُمْ بواحدٍ منهما.

الخامس عشر: شهادةُ العدلِ المبرِّز لوالده الغالبُ صِدْقُه، ولم يحكُم الشرع بصِدْقهِ ولا بكَذِبهِ، بل ألغاهما جُملةً.

السادس عشر: شهادةُ العدلِ المُبرِّزِ على خَصْمهِ، الغالبُ صِدْقُه، وقد ألغىٰ الشارعُ صِدْقَه وكَذِبَه.

السابعَ عشر: شهادةُ الحاكمِ على فِعْلِ نفسِه إذا عُزِلَ، وشهادةُ الإنسانِ لنفسِه مُطلقاً إذا وقعَت من العدلِ المُبرِّزِ، الغالبُ صِدْقُه، وقد ألغاه الشارعُ في صِدْقِه وكَذِبِه.

الثامن عشر: حكم القاضي لنفسِه، وهو عَدْلٌ مُبَرِّزٌ من أهلِ التقوىٰ والورعِ، الغالبُ أنه إنما حكم بالحقِّ، والنادرُ خِلافُه، وقد ألغىٰ الشرعُ ذلك الحكمَ ببُطلانه وصحَّته معاً.

التاسعَ عشر: القُرْءُ الواحدُ في العِدَدِ، الغالبُ معه براءةُ الرَّحِمِ، والنادرُ شُغْلُه، ولم يحكُم الشارع بواحدٍ منهما حتى ينضاف إليه قُرءانِ آخَران.

العشرون: من غاب عن امرأتهِ سِنينَ، ثم طلَّقها أو ماتَ عنها. الغالبُ براءةُ رَحِمها، والنادرُ شُغْلُه بالولدِ، وقد ألغاهما صاحبُ الشرع معاً، وأوجبَ عليها استئنافَ العِدَّةِ بعد الوفاة أو الطلاقِ،/ لأنَّ وقوعَ الحكمِ قبلَ سَبَبه غيرُ معْتَدٍّ به، ونظائرُه في الشرعِ كثيرةٌ من الغالبِ ألغاهُ صاحبُ الشرعِ ولم يعتبِره، وتارةً بالغَ في إلغائهِ فاعتبر نادرَه دونَه كما تقدَّم بيانه، فهٰذه أَربعون مِثالاً قد سرَدْتُها في ذلك من أربعين جِنساً، فهي أربعون جنساً قد أُلْغِيَتْ.

١٦١/ب

فإن قُلْتَ: أنت تعرَّضْتَ للفرقِ بين ما أُلْغِيَ منه، وما لم يُلْغَ لم[1] تذكُرْه، بل ذكَرْتَ أجناساً أُلْغِيَتْ خاصّةً، فما الفرقُ؟ وكيف الاعتمادُ في ذلك؟

قلت: الفرقُ في هذا المَقامِ لا يتيسَّرُ على المُبتدئين، ولا على ضَعَفةِ الفقهاء، وذٰلك أنه[2] ينبغي أن يُعْلَمَ أنَّ الأصلَ اعتبارُ الغالبِ، وهٰذه الأجناسُ التي ذكَرْتُ استثناءها على خلاف الأصل، إذا وقعَ لك غالبٌ ولا تَدْري هل هو من قَبيل ما أُلْغِيَ أو من قَبيلِ ما اعتُبر، فالطريقُ في ذلك أن تَسْتقرىءَ مواردَ النصوص والفتاوىٰ استقراءً حَسَناً مع أنك حينئذ تكونُ واسعَ الحفظِ جَيِّدَ الفهمِ، فإذا لم يتحقَّق لك إلغاؤه فاعتقد أنه مُعْتَبرٌ، وهٰذا الفرقُ لا يحصُلُ إلا لمتَّسعٍ في الفِقْهيات والمواردِ الشرعية.

---

(١) في الأصل: ولم. ولعلَّ الصوابَ ما أَثبتناه.

(٢) في المطبوع: وكذلك ينبغي. وليس بشيء.

وإنما أوردتُ هٰذه الأجناسَ حتى تعتقدَ أنَّ الغالبَ وَقَعَ مُعْتَبراً شَرْعاً، وتَجْزِمَ أيضاً بشيئين:

أحدُهما: أنَّ قولَ القائل: إذا دار الشيءُ بين النادرِ والغالبِ فإنه يُلْحَقُ بالغالب.

ثانيهما: قولُ الفقهاء: إذا اجتمع الأصلُ والغالبُ فهل يُغلَّبُ الأَصلُ على الغالبِ أو الغالبُ على الأصل؟ قولان. فقد ظهر لك أجناس كثيرة اتفق الناس فيها على تقديم الأصل[1]، وإلغاءِ الغالبِ في القسم الأول الذي اعتبرنا ردَّه، فلا تكون تلك الدعوىٰ على عمومها، وقد أجمع الناسُ أيضاً على تقديم الغالب على الأصل[2] في أمرِ البيِّنةِ، فإنَّ الغالبَ صِدْقُها، والأصلُ براءةُ الذمَّةِ، ومع ذلك تُقَدَّمُ البينةُ إجماعاً، فهو أيضاً تخصيصٌ لعمومِ تلك الدعوىٰ، فهذا هو المقصودُ من بيانِ هذا الفرق، والتنبيهِ على هٰذه المواطن.

* * *

---

(١) في المطبوع: الأقلّ.

(٢) في المطبوع: الأول.

الفرق الأربعون والمئتان

بين قاعدةِ ما يصحُّ الإقراعُ فيه

وبين قاعدةِ ما لا يصحُّ فيه القُرْعة[1]

اعلم أنه متى تعيَّنت المصلحةُ أو الحقُّ في جهةٍ لا يجوزُ الإقراعُ بينه وبينَ غيرِه، لأن في القُرْعةِ ضياعَ ذلك الحقِّ المُتعيِّن، أو المصلحةِ المُتعيِّنة، ومتى تساوت/ الحقوقُ أو المصالح، فهٰذا هو موضعُ القُرْعةِ عند التنازعِ دَفْعاً للضغائنِ والأحقادِ، والرِّضا بما جرَت به الأقدار، وقضىٰ به الملك الجبَّارُ. ١٦٧/أ

فهي مشروعةٌ بين الخلفاءِ إذا استَوت فيهم الأهليةُ للوِلاية، والأئمةِ والمؤذِّنين إذا استَوْا، والتقدُّمِ للصفِّ الأول عند الازدحامِ، وتغسيلِ الأمواتِ عند تزاحُمِ الأولياء وتساويهِم في الطبقاتِ، وبين الحاضناتِ والزوجاتِ في السفرِ والقِسْمة، والخصومِ عند الحكَّام، وعن عِتْق العبيدِ إذا أوصىٰ بعتقهم أو بثُلُثهم في المرض ثم مات، ولم يحمِلْهُم الثلثُ، عتَقَ مَبْلَغُ الثالثِ منهم بالقُرْعةِ، ولو لم يَدَعْ غيرَهم عتقَ ثلثُهم أيضاً بالقُرعةِ، وقاله الشافعيُّ وابنُ حنبلٍ رضي الله عنهما[2]. وقال أبو حنيفةَ رضي الله عنه: لا تجوزُ القُرْعَةُ فيما إذا أوصىٰ بهم، ويُعْتَقُ من كلِّ واحدٍ ثُلُثُه، ويُسْتَسْعىٰ في باقي قيمتهِ للورثةِ حتى يؤدِّيَها فَيْعتَق.

---

(١) هذا الفرقُ مستفادٌ من كلام شيخه العزِّ بن عبد السلام في «القواعد الكبرى» ١/ ١٢٧ حيث عقد فصلاً نافعاً في الإقراع عند تساوي الحقوق، وقد تقيَّل القرافيُّ عبارة شيخه واستولىٰ على فوائدهِ، ولكنه ـ على المعودِ من صنيعهِ ـ لم يُشِرْ إليه!!

(٢) انظر «المغني» ١٤/ ٣٩٥ لابن قُدامةَ المقدسيِّ.

لنا وجوه: الأولُ: ما في «الموطأ»[1]: أن رجلاً أعتقَ عبيداً له عند موتهِ، فأسهَم رسولُ الله ﷺ، وأعتق ثُلُثَ العبيد. قال مالكٌ: وبلغني أنه لم يكن لذلك الرجل مالٌ غيرُهم.

الثاني: في «الصِّحاح»[2]: أنَّ رجلاً أعتقَ ستَّةَ مماليك له في مَرضهِ لا مالَ له غيرُهم، فدعاهم النبيُّ ﷺ فجزّأهم[3]، فأقرعَ بينهم فأَعتقَ اثنين وأرقَّ أربعة[4].

الثالث: إجماعُ التابعين رضي الله عنهم على ذلك، فرُوِيَ عن عمرَ ابنِ عبد العزيزِ وخارجةَ بنِ زيدٍ وأبانَ بن عُثمان وابنِ سِيرين وغيرِهم، ولم يخالِفْهم من عصرِهم أَحد.

الرابع: وافقنا أبو حنيفةَ رحمه الله في قِسْمةِ الأرضِ لعدمِ المرجِّح، وذلك المعنىٰ هٰهُنا فيثبتُ قياساً عليه.

الخامس: أنَّ في الاستسعاءِ مشقّةً وضَرَراً على العبيدِ بالإلزام، وعلى الورثةِ بتأخيرِ الحقِّ وتعجيل حَقِّ المُوْصىٰ له، والقواعدُ تقتضي تقديمَ حقِّ الوارثِ، لأن له الثُّلثين.

السادس: أنَّ مقصودَ الوصيِّ كمالُ العِتْقِ في العبدِ ليتفرَّغَ للطاعاتِ، ويجوزَ الاكتسابَ والمنافعَ من نفسهِ، وتَجْزِئةُ العِتْقِ تمنَعُ من ذلك، وقد لا يحصُل الكمالُ أبداً.

---

(١) أخرجه مالك في «الموطأ» ٢/ ٥٩٣ مرسلاً من حديثِ محمد بن سيرين.

(٢) أخرجه مسلم (١٦٦٨)، وأبو داود (٣٩٥٨)، والترمذي (١٣٦٤) وغيرهم من حديث عِمران بن حُصَيْن رضي الله عنه.

(٣) يعني أثلاثاً.

(٤) زاد في الحديث: وقال له قولاً شديداً.

احتجُّوا بوجوه[1]:

الأول: قولُ النبيِّ ﷺ: «لا عِتْقَ إلا فيما يملكُ ابن آدم»[2] والمريضُ يملكُ الثلثَ من كلِّ عبدٍ، فينفُذُ عِتْقُه فيه، ولأنَّ الحديثَ المتقدِّم واقعةُ عَيْنٍ لا عمومَ/ فيها، ولأن قوله: «اثنين» يحتملُ شائِعين لا مُعَيَّنين، ١٦٧/ب ويؤكِّده أنَّ العادةَ تقتضي اختلافَ قِيَمِ العبيد، فيتعذَّرُ أن يكونَ اثنان مُعيَّنان ثُلُثَ مالهِ.

الثاني: أنَّ القُرْعَةَ على خلافِ القُرْآن لأنها من المَيْسِرِ، وعلى خلافِ القواعدِ، لأنَّ فيه نَقْلَ الحُرِّية بالقُرْعة.

الثالث: أنه لو أوصىٰ بثُلثِ كُلِّ واحدٍ صحَّ، فيُنفذُ هٰهُنا قياساً على ذلك، وعلى حالِ الصحة.

الرابع: أنه لو باع ثُلُثَ كلِّ عبدٍ جاز، والبيعُ يلحقُه الفَسْخُ، والعِتْقُ لا يلحقُه الفَسْخُ، فهو أولىٰ بعدمِ القُرعةِ، لأنَّ فيها تحويلَ العِتْق.

الخامس: أنه لو كان مالكاً لثُلثهم فأعتقَه لم يجتمع ذلك في اثنين منهم، والمريضُ لم يملكْ غَيْرَ الثلثِ، فلا يجمعُ، لأنه لا فَرْقَ بين عدمِ الملك، والمنعِ من التصرُّفِ في نفوذِ العِتْق.

السادس: أنَّ القُرعةَ إنما تدخلُ في جميعِ الحقوقِ فيما يجوزُ التراضي عليه، لأنَّ الحريةَ حالةَ الصحة، لمّا لم يجُزِ التراضي على انتقاضِها لم تجُز القرعةُ فيها، والأموالُ يجوزُ التراضي فيها فدخلت القُرْعَةُ فيها[3].

---

(١) انظر «فتح باب العناية» ٢/ ٢٢٣ لملاّ علي القاري.

(٢) هو جزءٌ من حديثٍ أخرجه أبو داود (٢١٩٠)، والترمذي (١١٨١) وغيرهما من حديثِ عمرو بن شعيب عن أبيه عن جَدِّه، قال الترمذي: حديثٌ حسن صحيح، وانظر «صحيح ابن حبّان» (٦٥٥٩).

(٣) عبارة الإمام القاري في «فتح باب العناية» ٢/ ٢٢٤: ونحن لا ننفي شرعية القرعة =

والجواب عن الأول: أنَّ العِتْقَ إنَّما وقع فيما يملكُ، وما قال: العتقُ في كُلِّ ما يملكُ، فإذا نفذَ العِتْقُ في عبدَيْنِ وقعَ العتقُ فيما يملك.

وقولهم: إنَّها قَضيةُ عين؛ فنقول: هي وردَتْ في تمهيدِ قاعدةٍ كُلِّيةٍ كالرجمِ وغيرِه، فتعمُّ، ولقولهِ عليه السلام: «حُكْمي على الواحدِ حُكْمي على الجماعة»[1].

وقوله: إنه يحتملُ أن يكونَ شائعاً، باطلٌ بالقُرْعةِ، لأنها لا معنىٰ لها مع الإشاعةِ، واتفاقُهم في القيمةِ ليس متعذِّراً عادةً لا سيَّما مع الجَلَبِ ووَخْشِ الرقيق[2].

وعن الثاني: أنَّ المَيْسِرَ هو القِمار، وتمييزُ الحقوقِ ليس قِماراً، وقد أقرعَ رسولُ الله ﷺ بين أزواجهِ وغيرِهنَّ[3]، واستُعْمِلت القُرْعَةُ في شرائعِ

= في الجُملةِ، بل نثبتُها شرعاً لتطييب الفؤادِ، ودَفْعِ الضغائن والأَحقاد، ودَفْعِ التنازع المُنْجَرِّ إلى الفساد فيما بين العباد، كما أقرع ﷺ بين نسائه ليُسافرَ بمَن خرجت قُرعتُها نَفْياً لاتهامِ تخصيصِ بعضِهنَّ على بعض. والحاصلُ أنَّها إنَّما تُسْتعملُ في المواضع التي يجوزُ تركُها فيها، فأمَّا أن يتعرَّف بها الاستحقاقُ بعد اشتراكِهم في سَبَبِهِ، فأَوْلىٰ منه ظاهرُ التوزيع، لأنَّ القُرعةَ قد تؤدِّي إلى حِرمانِ المستحقِّ بالكُلِّية.

(1) ذكره العجلوني في «كشف الخفاء» ١/٤٣٦ ونقل عن الحافظ العراقي قولَه في «تخريج أحاديث البيضاوي»: ليس له أصلٌ بهذا اللفظ. وسُئِل عنه المِزِّيُّ والذهبي فأنكراه. ولكن يشهد له ما رواه الترمذي (١٥٩٧)، والنسائي ٧/١٤٩ من حديث أُميمة بنت رُقَيقة، قال رسولُ الله ﷺ: «إنَّما قولي لمئة امرأةٍ كقولي لامرأةٍ واحدة» وصحَّحه ابن حبان (٤٥٥٣) على شرط الشيخين.

(2) في الأصل: وحَبْسِ الرقيق. ولم يتبيَّن لي معناه. ولعلَّ الصواب ما في المطبوع، لأنَّ الوَخْشَ هو الرديءُ من كلِّ شيءٍ، وهو في الناسِ رُذالتُهم.

(3) قد أخرج البخاري (٥٢١١)، ومسلم (٢٤٤٥) وغيرهما من حديث عائشة رضي الله عنها قالت: كان رسولُ الله ﷺ إذا خرج أَقْرَعَ بين نسائه. وهو في «مسند أحمد» =

الأنبياءِ عليهم السلام لقوله تعالى: ﴿فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ ٱلْمُدْحَضِينَ﴾ [الصافات: ١٤١] الآية[١]، ﴿إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ﴾ [آل عمران: ٤٤][٢] وليس فيها[٣] نَقْلُ الحُرِّيةِ، لأَنَّ عِتْقَ المريضِ لم يتحقَّق، لأنَّه إن صَحَّ عَتَقَ الجميعُ، وإن طرأَت ديونٌ بطَل، وإن مات، وهو يخرجُ من الثُّلث عَتَقَ من الثُّلُث فلم يقَعْ في علمِ الله تعالى من العِتْقِ إلا ما أخرجَتْهُ القُرعة.

وعن الثالث: أنَّ مقصودَ الهِبَةِ والوصيةِ التمليكُ، وهو حاصلٌ في مِلْكِ الشائعِ كغيرِه، ومقصودُ العِتْقِ في التخليصِ للطاعاتِ والاكتسابِ، ولا يحصُلُ مع التبعيضِ، ولأنَّ المِلكَ شائِعاً لا يؤخِّرُ/ حَقَّ الوارثِ كما تقدَّم في الوصية، وهٰهُنا يتأخَّرُ بالاستسعاءِ. ١٦٨/أ

وعن الرابع: أنَّ البيعَ لا ضررَ فيه على الوارثِ كما تقدَّم في الوصيةِ، ولا يحصُلُ تحويلُ العِتْقِ كما تقدم.

وعن الخامس: أنه إذا ملك الثلثَ فقط لم يحصُلْ تنازعُ العِتْقِ فيه ولا حِرْمانُ مَنْ تناوله لفظُ العتق.

= ٤١/ ٣٣١، وفيه تمامُ تخريجه. وانظر «سنن ابن ماجه» (٢٣٤٦) و(٢٣٤٨)، و«سنن أبي داود» (٢٢٦٩) حيث رَوَيا أحاديثَ في القُرْعةِ بين غير نسائه ﷺ.

(١) قال ابن العربي في «أحكام القرآن» ٤/ ١٦٢٢: قولهُ تعالى: ﴿فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ ٱلْمُدْحَضِينَ﴾ [الصافات: ١٤١] نصٌّ على القُرْعَة. وكانت في شريعةِ مَنْ قَبْلَنا جائزةً في كلِّ شيءٍ، وجاءت القُرعةُ في شرعِنا على الخصوص.

(٢) قال ابن العربي في «أحكام القرآن» ١/ ٢٧٣ في تفسير هذه الآية: القُرعةُ أصلٌ في شريعتِنا؛ ثبت أنَّ النبيَّ ﷺ كان إذا أراد سفراً أَقْرَعَ بين نسائه، فأيَّتُهُنَّ خرجَ سَهْمُها خرج بها. وهذا ممّا لم يره مالكٌ شرعاً، والصحيحُ أنه دينٌ ومنهاجٌ لا يُتعدَّىٰ. انتهىٰ، وانظر «تفسير ابن كثير» ٢/ ٤٢، و٧/ ٣٨.

(٣) يعني القُرعةَ.

وعن السادس: أنَّ الوارثَ لو رضيَ بتنفيذِ عِتْقِ الجميعِ لصحَّ، فهو يدخلُه الرِّضا. فهٰذه المباحثُ، وهٰذه الاختلافاتُ والاتفاقاتُ يتلخَّصُ منها الفرقُ بين قاعدةِ ما تدخُلُه القُرعةُ، وما لا تدخلُه القُرعة، وأن ضابطه التساوي مع قَبولِ الرضا بالنقلِ، وما فُقِدَ فيه أحدُ الشرطَيْن تعذَّرت فيه القُرعة، والله تعالىٰ أعلمُ بالصواب.

* * *

الفرقُ الحادي والأربعون والمئتان

بين قاعدةِ المعصيةِ التي هي كُفرٌ، وقاعدةِ ما ليس بكُفر

اعلم أنَّ النهيَ يعتمدُ المفاسدَ، كما أنَّ الأوامرَ تعتمدُ المصالحَ. فأَعلىٰ رُتَبِ المفاسدِ الكفرُ، وأدناها الصغائرُ، والكبائرُ متوسِّطةٌ بين المرتبتين[1]، وأكثرُ التباسِ الكُفرِ إنَّما هو بالكبائرِ، فأَعلىٰ رُتبِ الكبائر يَليها أدنىٰ رُتبِ الكفر، وأدنىٰ رُتَبِ الكبائرِ يليها أعلىٰ رُتَب الصغائر[2].

وأصل الكفرِ إنَّما هو انتهاكٌ خاصٌّ لحرمة الربوبية[3]، إمَّا بالجهلِ بوجودِ الصانعِ، أو صفاتهِ العُلىٰ[4]، ويكونُ الكفرُ بفِعْل كرَمْيِ المُصْحَفِ

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إن أراد المفاسدَ بمُقْتضىٰ الشرعِ، فلا شكَّ أنَّ الكُفْرَ أعظمُ المفاسد، وما عداه تتفاوتُ رُتَبهُ.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله من أنَّ أكثرَ التباسِ الكفرِ إنَّما هو بالكبائرِ، ليس بصحيحٍ، وكيف يلتبسُ الكفرُ بالكبائرِ، والكفرُ أمرٌ اعتقاديٌّ، والكبائرُ أعمال وليست باعتقادٍ سواء كانت أعمالاً قلبية أو بدنية؟

(٣) علق عليه ابن الشاط بقوله: ليس الكفرُ انتهاك حرمة الربوبية، ولكنه الجهلُ بالربوبية، فلا يصدرُ عادةً ممَّن يَدينُ بالربوبية.

(٤) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: الجهلُ بذلك هو الكفرُ خاصّةً عند من لا يصحِّحُ الكفْرَ عِناداً، وأما عندَ من يصحِّحه، فالكفرُ إما الجهلُ بالله تعالى، وإما جَحْدُه. وانتهاكُ الحرمـة، إنَّما يكونُ مع الجهلِ أمَّا مع العِلْمِ فيتعذَّرُ عادةً والله تعالى أعلم.

في القاذورات[1]، أو السجودِ للصنم[2]، أو التردُّدِ للكنائسِ في أعيادِهم

---

(١) علق عليه ابن الشاط بقوله: رَمْيُ المُصحفِ في القاذوراتِ لا يخلو أن يكونَ مع العلمِ بالله تعالى، أو مع الجهلِ به، فإن كان مع الجهلِ فالكُفْرُ هو الجهلُ لا عَيْنُ رَمْيِهِ، وإن كان مع العلمِ بالله تعالى فلا يخلو أن يكونَ مع التكذيبِ به، أوْ لا، فإن كان مع التكذيبِ به فهو كُفْرٌ، وإلا فهو مَعْصَيةٌ غيرُ كفر. انتهى كلامه.
قلتُ: هذا الذي قاله ابن الشاط من اشتراطِ التكذيب ليس من التحقيق في شيء، بل هو جارٍ على أُصول المرجئة وقواعدِ المتكلمين. والذي عليه أهلُ التحقيق من العلماء أنَّ الأفعالَ المكفّرة لا يُشْتَرَط فيها التكذيب، قال القاضي عياض في «الشّفا» ٢/ ٢٧٨: وكذلك نكفِّر بكلِّ فعلٍ أجمع المسلمون أنه لا يصدرُ إلّا من كافرٍ، وإن كان صاحبُه مصرِّحاً بالإسلام مع فِعْلهِ ذلك الفِعْل، كالسجودِ للصنمِ وللشمس والقمر، والصليب والنار، والسَّعْي إلى الكنائسِ والبِيَعِ مع أهلِها بزِيِّهم: من شَدِّ الزنانير، وفَحْصِ الرؤوس، فقد أجمع المسلمون أنَّ هذا الفِعْلَ لا يُوْجَدُ إلَّا من كافرٍ. انتهى كلامُه، وهو الذي نصَّ عليه ابن حجر الهيتمي في «الإعلام بقواطع الإسلام»: ٢٢ حيث ذكر من الأفعالِ المكفّرة إلقاءَ المصحف في القاذورات لغير عُذْرٍ ولا قرينةٍ تدلُّ على عدم الاستهزاء، وإن ضَعُفَت. فلم يشترط التكذيب، وهو الذي مشىٰ عليه شيخ الإسلام ابن تيمية في «الصارم المسلول»: ٥١٦ فما بعدها، حيث أبطل أصول المرجئة في اشتراطِ التكذيب.. ومِثْلُه الاعتقاد ـ وبين أن فِعْلَ الاستهزاء بآيات الله هو كفرٌ في نَفْسِه استحلَّه صاحبُه أو لم يستحلَّه، وممَّن جَوَّد البحثَ في هذه المسألة التقيُّ الحِصني في «كفاية الأخيار» ٢/ ٢٧٢ حيث عَرَّف الردَّة بقوله: هي الرجوعُ عن الإسلام إلى الكفرِ وقَطْعِ الإسلام، ويحصلُ تارةً بالقول، وتارةً بالفعل، وتارة بالاعتقاد، ثم ذكر من صُوَرِ الكفرِ بالفعلِ السجودَ للصنمِ والشمس والقمر، وإلقاء المصحف في القاذورات، والذَّبح للأصنام إلى آخرِ كلامه، فتبيَّن بطلانُ قول ابن الشاط في هذه المسألة ونظائرِها، والحمدُ لله ربِّ العالمين.

(٢) علق عليه ابن الشاط بقوله: إن كان السجود للصنم مع اعتقادِ كَوْنهِ إلٰهاً فهو كُفْرٌ، وإلَّا فلا، بل يكون معصيةً إن كان لغير إكراهٍ، أو جائزاً عند الإكراه.

بزيِّ النصـارىٰ ومباشرةِ أحوالِهـم[١]، أو جَحْدِ ما عُلِـمَ من الدين بالضَّرورة[٢].

فقولنا: «انتهاك خاصٌّ» احترازٌ من الكبائر والصغائرِ، فإنَّها انتهاكٌ وليست كُفراً، وسيأتي بيانُ هٰذا الخصوصِ بعد هٰذا إن شاء الله تعالى[٣]، وجَحْدُ ما عُلِمَ من الدينِ بالضرورةِ كجَحْدِ الصلاةِ والصومِ، ولا يختَصُّ ذلك بالواجباتِ والقُرُبات، بل لو جحد بعضَ الإباحاتِ المعلومةِ بالضرورةِ كفَر، كما لو قال: إنَّ الله تعالى لم يُبح التينَ ولا العِنبَ، ولا نعتقدُ أنَّ جاحدَ ما أُجْمِعَ عليه يكفرُ على الإطلاق، بل لا بُدَّ أن يكونَ المُجْمَعُ عليه مُشْتَهراً في الدينِ حتى صارَ ضرورياً، فكم من المسائلِ المُجْمَعِ عليها إجماعاً لا يعلمُه إلا خواصُّ الفقهاء! فجَحْدُ مِثْل هٰذه

(١) علق عليه ابن الشاط بقوله: هذا ليس بكفرٍ إلَّا أن يعتقدَ معتقدَهم.
قلت: قد سبق بيانُ الحقِّ في هذه المسائل، وأنَّ كلامَ ابنِ الشاط كلامٌ مهجورٌ مُطَّرحٌ عند أهلِ السنةِ والجماعة، وأنَّ اشتراط الاعتقادِ في الأفعالِ المكفِّرة لا يجري على أُصولهم السديدة في الاعتقاد.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: هذا كُفرٌ لمن كان جحده بعد عِلْمِه، فيكون تكذيباً، وإلَّا فهو جاهلٌ، وذلك الجهلُ معصية، لأنه مطلوبٌ بإزالةِ مِثْلِ هذا الجهلِ على وجه الوجوب.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ليست الكبائرُ والصغائرُ انتهاكاً لحرمةِ الله تعالى، وإنَّما هي جُرأةٌ على مخالفةٍ تحملُ عليها الأغراضُ والشهوات. انتهى.
قلتُ: قد ثبت في الصحيح أنَّ مُقارفةَ الذنوبِ وإتيانَ الكبائرِ هي انتهاكٌ لحرمةِ الله عزَّ وجلَّ، فقد أخرج البخاري (٦١٢٦)، ومسلم (٢٣٢٧) وغيرهما من حديثِ عائشة قالت: ما خُيِّرَ رسولُ الله ﷺ بين أمرَين قطُّ إلَّا أَخذَ أيْسَرَهما ما لم يكُنْ إثماً، فإنْ كان إثماً كان أبْعَدَ الناسِ منه، وما انتقم رسولُ الله ﷺ لنَفْسهِ في شيءٍ قطُّ إلَّا أن تُنْتَهكَ حرمةُ الله، فينتقمُ بها لله. هذا لفظُ البخاري، وانظر تمامُ تخريجه في «المسند» ٤٠/ ٣٧.

المسائلِ التي يَخْفىٰ الإجماعُ فيها ليس كُفْراً، بل قد جَحَدَ أَصْلَ الإِجماعِ جماعةٌ كبيرةٌ من الروافضِ والخوارجِ كالنَّظَّام[1]، ولم أرَ أحداً قال بكُفْرِهم من حيث إنَّهم جَحَدوا أَصْلَ الإجماع،/ وسبب ذلك أنهم بذَلوا جُهْدَهم في أدِلَّتهِ فما ظفِروا بها كما ظفِر بها الجمهورُ، فكان ذلك عُذْراً في حَقِّهم[2]، كما أنَّ مُتَجدِّدَ الإسلامِ إذا قَدِمَ من أرضِ الكفر، وجحدَ في مبادىءِ أمرِه بعضَ شعائرِ الإسلام المعلومةِ من الدين لنا بالضَّرورة لا نُكفِّره لعُذْرِه بعدمِ الاطِّلاع، وإن كُنا نُكفِّر بذلك الجَحْدِ غَيْرَه[3]، وبهذا التقريبِ نجيبُ عن سؤالِ السائل: كيف تُكفِّرون جاحدَ المسائلِ المُجْمَعِ

١٦٨/ب

(١) قوله: كالنَّظام يعني كجَحْدِ النَّظام للإجماع، وإلَّا فإن النظَّام إبراهيمَ بنَ سيَّار البصريَّ كان من رؤوس المعتزلة ولم يكن من الشيعة الروافض ولا من الخوارج، وهو أستاذ الجاحظ، ولم يكن ممَّن نَفَعَه الله بالعلم، مات سنة بضعٍ وعشرين ومئتين، له ترجمة في «تاريخ بغداد» ٦/ ٩٧، و«سِيَر أعلام النبلاء» ١٠/ ٥٤١.
وانظر مقولته في إنكار الإجماع في «المسوَّدة»: ٣١٥ لآلِ تيمية، و«شرح مختصر الروضة» ٣/ ١٤ للطوفي، و«نفائس الأصول في شرح المحصول» ٦/ ٢٦٩٠.

(٢) قد حكى القاضي عياض ثلاثةَ أقوالٍ في تكفيرِ من أنكر أصلَ الإجماع، ثالثُها قوله: وذهبَ آخرون إلى التوقُّفِ في تكفيرِ من خالف الإجماعَ الكائن عن نظرٍ كتكفير النظَّام بإنكارِهِ الإجماعَ، لأنه بقوله هذا مخالفٌ إجماعَ السلفِ على احتجاجِهم به، خارقٌ للإجماع. انظر «الشفا» ٢/ ٢٨١.

(٣) قولهُ: «وجَحْدُ ما عُلِمَ من الدين بالضرورة... إلى قوله: بذلك الجَحْد غيره» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك صحيحٌ إلا كونَه اقتصَر على اشتراطِ شُهرةِ ذلك الأمرِ من الدينِ، بل لا بُدَّ مع اشتهارِ ذلك من وصولِ ذلك إلى هذا الشخصِ وعِلْمهِ به، فيكون إذْ ذاك مكذِّباً لله تعالى ورسولهِ، فيكون بذلك كافِراً، أما إذا لم يعلم ذلك الأمرَ، وكان من معالمِ الدين المشتهرةِ فهو عاصٍ بترك التسبُّبِ إلى عِلمهِ ليس بكافرٍ بذلك، والله تعالى أعلم.

عليها، ولا تكفِّرونَ جاحدَ أصلِ الإجماع؟ وكيف يكونُ الفَرْعُ أقوىٰ من الأصل؟[1]

والجوابُ بأن نقول: إنا لم نُكفِّر بالمُجْمَعِ عَليه من حيثُ هو مجمعٌ عليه بل من حيث الشهرةُ المُحصِّلةُ للضرورةِ، فإذا انضافت هٰذه الشهرةُ للإجماع كفَر جاحدُ المُجْمَعِ عليه، وإذا لم تنضفْ لم نُكفِّره، وعلى هٰذا التقريرِ لم يُجْعَل الفرعُ أقوىٰ من الأصل، وإنما يلزَمُ ذلك أنْ لو كفَّرنا به من حيث هو مجمعٌ عليه لا مِن حيث هو مشتهرٌ، فمن جحدَ إباحةَ القِراضِ لا نُكفِّرُه من حيث إنه مُجْمَعٌ عليه، فإنَّ انعقادَ الإجماعِ فيه إنَّما يعلمُه خواصُّ الفقهاء، أو الفقهاءُ دونَ غيرهم[2].

وأَلحقَ الشيخ أبو الحسن الأشعري رضي الله عنه بالكفر إرادةَ الكفرِ، كبناءِ الكنائسِ ليُكْفَرَ فيها[3]، أو قَتْلِ نبيٍّ مع اعتقادِه صحَّةَ رسالتهِ ليُميتَ شريعته[4].

ومنه: تأخيرُ إسلامِ مَنْ أتىٰ ليُسْلِمَ على يدَيْك فتشيرَ عليه بتأخيرِ الإسلامِ، لأنه إرادةٌ لبقاءِ الكفر[5]، ولا يندرجُ في إرادةِ الكفرِ الدعاءُ

(١) انظر بَسْط هذه المسألة في «نفائس الأُصول» ٦/ ٢٨٨٢-٢٨٨٥.

(٢) علق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك صحيحٌ إلَّا ما نَقَضَه من شَرْطِ عِلْمِ هذا الشخص بذلك الأمرِ المُشْتَهر.

(٣) علق عليه ابن الشاط بقوله: إن كان بناها الشخصُ لاعتقادِه رُجْحانَ الكفرِ على الإسلامِ فهو كفرٌ لا شكَّ فيه، وإن كان بناها لكافرٍ إرادةَ التقرُّبِ إليه، والتودُّدِ له بذلك فهو معصيةٌ لا كفر.

(٤) علق عليه ابن الشاط بقوله: ذلك كفرٌ لا يتأتَّىٰ فَرْضُه إلَّاعلى قَوْلِ من يُجَوِّزُ الكُفْرَ عناداً.

(٥) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ذلك قد يكون كُفراً إن كان إنما أشار بالتأخيرِ لاعتقادِه=

بسوءِ الخاتمةِ على من تُعاديه، وإن كان فيه إرادةُ الكفرِ، لأنه ليس مقصوداً فيه انتهاكُ حرمةِ الله تعالى، بل إذايةُ المدعوِّ عليه[1]، وليس منه أيضاً اختيارُ الإمامِ عَقْدَ الجزيةِ على الأُسارىٰ على القتلِ الموجبِ لمَحْوِ الكُفرِ من قلوبهم، وفي عَقدِ الجزية إرادةُ استمرارِ الكفرِ في قلوبِهم، فهو فيه إرادةُ الكفرِ، لأَنَّ مقصودَه توقُّعُ الإسلامِ منهم، أو من ذَراريهم إذا بَقوا أحياءً، وفي تعجيلِ القتلِ عليهم سَدُّ باب الإيمانِ منهم ومن ذُرِّيتِهم، فالمقصودُ توقُّع الإيمان، وحصولُ الكفرِ وقَع بالعَرَضِ[2]، فهو مشروعٌ مأمورٌ به واجبٌ عند تعيُّنِ مُقْتضيه، ويثابُ عليه الإمامُ، والفاعلُ له بخلافِ الدعاءِ بسوءِ الخاتِمة فهو منهيٌّ عنه، ويأثمُ قائِلُه: وإن لم يكفُر بذلك[3].

= رُجحانَ الكفر، وقد لا يكون كُفراً إن كان إنَّما أراد بالتأخير لكونه لا يريدُ لهذا الإسلامَ لحقدٍ له عليه، أو نحوِ ذلك مما لا يستلزمُ أن يعتقدَ المشيرُ رُجْحانَ الكفرِ. انتهى كلامُ ابن الشاط.

قلتُ: قد نقل الإمام النووي في «روضة الطالبين» ٢/ ٦٥ عن الإمام أبي سعدٍ المتولّي: أن الرضا بالكفرِ كفرٌ حتى لو سأله كافرٌ يريدُ الإسلام أن يُلَقِّنه كلمةَ التوحيد، فلم يفعل، أو أشارَ عليه بأن لا يُسْلِمَ، أو على مسلم بأن يرتدَّ، فهو كافرٌ بخلافِ ما لو قال لمسلمٍ: سَلبه الله الإيمانَ، أو لكافرٍ: لا رزقَه الله الإيمانَ، فليس بكفرٍ، لأنه ليس رضاً بالكفرِ، لكنه دعا عليه بتشديدِ الأمرِ والعقوبة فيه. انتهى كلامُه، وهو أَمْثَلُ من كلامِ ابن الشاط.

(١) علق عليه ابن الشاط بقوله: هذا الذي قاله هنا موافقٌ لما قُلْتُه في مسألةِ الإشارةِ بتأخيرِ الإسلامِ من جهةِ أنه لم يُشِرْ بذلك عليه إلا لقصدِ إذايتهِ لا لاعتقادهِ رُجْحانَ الكُفْرِ.

(٢) علّق عليه ابن الشاط بقوله: ما حامَ عليه في هذا الفصلِ كلُّه صحيحٌ، وهو أَنَّ استبقاء الأُسارى، وضَرْبَ الجزيةِ عليهم لا يتعيَّن أنه إيثارٌ لاستمرارِ الكفر، وإذا لم يتعيَّن أن يكونَ لذلك لم يكُن كفراً.

(٣) ما قاله من أنه مشروعٌ مأمورٌ به عند تعيُّنِ مُقتضيه كذلك يكونُ لو تعيَّن المُقْتضي، ومتى يتعيَّنُ المُقْتضي عندنا، ونحن لا نعلمُ عاقبةَ أمرِ الأسير؟

١٦٩/أ واستشكل بعض/ العلماءِ[١] الفرقَ بين السجودِ للشجرةِ أو للوالد في أنَّ الأولَ كُفْر دونَ الثاني، وإن كان الساجِدُ في الحالتين مُعتقداً ما يجبُ لله تعالى، وما يستحيلُ وما يجوزُ عليه، وإنما أراد التشريكَ في السجودِ، وهو يعتقدُ بذلك التقرُّبَ إلى الله تعالى كما يعتقدُه الساجدُ للوالدِ، وقد قالت عبدةُ الأوثان: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ [الزمر: ٣][٢] مع أن القاعدةَ: أنَّ الفرقَ بين الكفرِ والكبيرةِ إنَّما هو بعِظَمِ المفسدةِ وصِغَرِها لاشتراكِ الجميعِ في المفسدة والنهيِ والتحريمِ، وما بين هاتين الصورتين من المفسدةِ التي نعلمُها ما يقتضي الكفر في إحداهما دون الأخرى، وقد أمر الله تعالى الملائكةَ بالسجودِ لآدم فسجدوا له، ولم يكن قِبْلةٌ على أَحدِ القولين، بل هو المقصودُ بالتعظيمِ بذلك السجودِ، ولم يقلْ أحدٌ: إنَّ الله تعالىٰ أمرَ هنالك بما نهىٰ عنه من الكفر، ولا أنه أباحَ الكُفْرَ لأجلِ آدمَ عليه السلام، ولا إنَّ في السجودِ لآدمَ مفسدةً تقتضي كفراً لو فُعِلَ من غيرِ أَمْرِ رَبِّه[٣]، ولا يمكنُ أن يقال: إنَّ الأمرَ والنهيَ عنهما سَبَّبا المفاسدَ

(١) هو العزُّ بن عبد السلام، وقد سبق توجيه القولَ في هذه المسألة، وانظر «الإعلام بقواطع الإسلام»: ٢٠ لابن حجر الهيتمي.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: الساجدُ للشجرةِ والساجدُ للوالدِ، إن سجد كلُّ واحدٍ منهما مع اعتقادِ أنَّ المسجودَ له شريكُ الله تعالى فهو كُفر، وإن سجدَ لا مع ذلك الاعتقادِ بل تعظيماً عارِياً عن ذلك الاعتقاد فهو معصيةٌ لا كفر، وإن سجدَ الساجدُ للشجرةِ مع اعتقادِ أنها شريكٌ لله تعالى، وسجدَ الساجدُ للوالد لا مع ذلك الاعتقاد بل تعظيماً فالأول كُفر، والثاني معصيةٌ غيرُ كفر، أو بالعكس إلا أن نقول: إنَّ مُجرَّد السجودِ للشجرةِ كُفْرٌ، لأنها قد عُبِدَتْ مُدَّة، ومجرَّدُ السجودِ للوالدِ ليس بكفرٍ، لأنه لم يُعْبَد مدّةً، فيفتقر ذلك إلى توقيف.

(٣) قد نقل ابن عطية في «المحرَّر الوجيز» ١/ ١٢٤ عن علي بن أبي طالب وابن مسعودٍ وابن عباس أنَّ سجود الملائكة لآدم إنَّما كان سجود تحيّةٍ كسجودِ أبوَيْ يوسف عليه السلام لا سجودَ عبادة. ونقل القرطبي في «الجامع لأحكام القرآن» =

والمصالحَ، فإنْ نُهِيَ عن السجودِ كان مفسدةً، وإن أُمِرَ به كان مصلحةً، لأنَّ هٰذا يلزَمُ منه الدَّوْرَ، لأنَّ المفسدةُ تكون حينئذٍ تابعةً للنهي مع أنَّ النهيَ يتبعُ المفسدة، فيكونُ كلُّ واحدٍ منهما تابعاً لصاحبهِ، فيلزَمُ الدورُ، بل الحقُّ أنَّ المفسدةَ يتبعها النهيُ، وما لا مفسدةَ فيه لا يكون مَنْهيّاً عنه، واستقراءُ الشرائعِ يدلُّ على ذلك، فإنَّ السرقةَ لمّا كان فيها ضياعُ المالِ نُهِيَ عنها، ولمّا كان في القتلِ فواتُ الحياةِ نُهِيَ عنه، ولما كان الزِّنى مفسدةُ اختلاطِ الأنسابِ نُهِيَ عنه، وفي الخمرِ ذهابُ العقولِ نُهِيَ عنه، فلا جَرَمَ لمّا صار الخمرُ خَلاًّ ذهب النهي، ولما كان عصيراً لا يُفْسِدُ العَقْلَ لم يكُنْ مَنْهِيّاً عنه، فالاستقراءُ دلَّ على أنَّ المفاسدَ والمصالحَ سابقةٌ على الأوامرِ والنواهي، والثوابُ والعقابُ تابعٌ للأوامرِ والنواهي، فما فيه مفسدةٌ يُنْهىٰ عنه، فإذا فُعِلَ حصلَ العقابُ، وما فيه مصلحةٌ أُمِرَ به، فإذا فُعِلَ حصلَ الثواب، فالثوابُ والعقابُ في الرتبةِ الأُولى، فلو عُلِّلَ الأَمرُ والنَّهْيُ/ بالثوابِ والعقابِ لزمَ تقدُّمُ الشيءِ على نفسه برُتْبتين، ولذلك يقول الأغبياءُ من الطلبة: مصلحةُ هٰذا الأمرِ أنه يثابُ عليه، فيعلِّلون بالثوابِ والعقابِ، وهو غَلَط[1].

١٦٩/ب

= ١/ ٢٩٣ اتفقا العلماء على ذلك، ولذلك قال ابن كثير: فكانت الطاعةُ للهِ، والسجدةُ أكْرَمَ الله آدمَ بها أنْ أسجَدَ له ملائكته. انظر «تفسير القرآن العظيم» ١/ ٢٣١.

(١) قولهُ: «مع أن القاعدة. . . إلى قوله: وهو غلط» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: تَبَعِيَّةُ الأمرِ بالمأمورِ به الواجبِ مثلاً لمصلحتهِ إنما معناها والمرادُ بها أنه لولا القَصْدُ إلى تحصيلِ المصلحةِ ما شُرع، وتبعيةُ المصلحةِ للأمرِ إنَّما معناها والمرادُ بها أنه لولا شرعيةُ الأمرِ الباعثِ على فعلِ المأمورِ به ما حصَلت، فالمأمورُ به تابعٌ للمصلحةِ وُجوباً، والمصلحةُ تابعةٌ له وُجوداً ولا غَرْوَ أن يكونَ أحدُ الشيئين تابعاً للثاني من وجهٍ، ويكونَ الثاني تابعاً له من وجهٍ آخَر، كالشجرةِ والثمرةِ؛ الشجرةُ تابعةٌ =

وأما الجهلُ باللهِ تعالى فهو عشرةُ أقسام:

أحدها: ما لم نؤمَرْ بإزالته أصلاً، ولم نؤاخَذْ ببقائِه، لأنه لازمٌ لنا لا يمكنُ الانفكاكُ عنه، وهو جلالُ الله تعالى وصفاتهُ التي لم تدلَّ عليها الصنعةُ، ولم يقدِر العبدُ على تحصيلهِ بالنظر، فعُفِيَ عنه لعَجْزِنا عنه، وإليه الإشارةُ بقوله ﷺ: «لا أُحصي ثناءً عليك أنتَ كما أثنَيْتَ على نفسك»[1]. وقولِ الصديق: العَجْزُ عن دَركِ الإدراك إدراك[2].

= للثمرةِ، أي: لولا المقصدُ إلى تحصيلِ الثمرةِ ما زُرِعَت الشجرةُ، والثمرةُ تابعةٌ للشجرةِ، أي: لولا زَرْع الشجرةِ ما حصلت الثمرةُ، وعلى هذا التقرير يبطلُ ما ادّعاه من الدَّوْر، ويصحُّ ما قاله الأغبياء من أن الثوابَ هو المصلحة، وهي تابعةٌ وجودَ الفعل الواجب، وفعلُ الواجبِ تابعٌ وجوباً لتحصيلِ المصلحة، والموجبُ لتوهُّمهِ الدورَ الممتنعَ إنَّما هو الغفلَةُ عن تغايُرِ جِهتي التبعيةِ، وقد انزاحَ الإشكال، والحمدُ للهِ ذي المَنِّ والإِفْضال.

(١) أخرجه الإمام أحمد ٢/ ١٤٧، والترمذي (٣٥٦٦)، وأبو داود (١٤٢٧)، والنسائي ٣/ ٢٤٨، وغيرهم من حديث علي بن أبي طالب، وإسناده قويّ، وانظر تمام تخريجه في «المسند».

(٢) قولُهُ: «وأما الجهلُ بالله... إلى قوله: الإدراك إدراك» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: كلامُه هذا يقتضي الجزمَ بأن هناك صفةً زائدةً على ما دلَّت عليه الصنعةُ لكنها لا نعلمُها، فإن كان يريدُ أنها لا نعلمُها لا جملةً ولا تفصيلاً، فقد تناقضَ كلامُه، إذ مساقَهُ يقتضي الجزمَ بثبوتِها على الجملةِ، وإن كنا لا نعلمُها على التفصيل، وإن كان يريدُ أنا لا نعلمُها على التفصيل، وإن علِمْناها على الجملةِ، فقوله ذلك دعوى لا دليل عليها، وهذا المقامُ مما اختلف الناسُ فيه، فمنهم من يقتضي كلامُه أنه لا صفةَ وراءَ ما عِلمْناه، ومنهم من يقتضي كلامُه أن هناك صفاتٍ لا نعلمُها، ومنهم من يقتضي كلامه الوَقْفَ في ذلك وهو الصحيحُ، ويترتَّب على ذلك أنه لا تكليفَ بإزالةِ هذا الجهل، ولا مؤاخذةَ ببقائهِ وكما قال والله تعالى أعلم، ولا دليلَ له في قولِ النبيِّ ﷺ، لاحتمالِ أن يريد لا أستطيعُ المداومة والاستمرار على الثناء عليك للقواطعِ عن ذلك كالنومِ وشَبَهِهِ، ولا في كلامٍ =

وقسمٌ أجمعَ المسلمون على أنه كفر، قال القاضي عِياضٌ في كتاب «الشفاء»[(١)]: انعقد الإجماعُ على تكفيرِ مَنْ جحدَ أنَّ الله تعالى عالمٌ أو متكلِّمٌ أو غيرُ ذلك من صفاتهِ الذاتية، فإنْ جَهِلَ الصفةَ، ولم يَنْفِها، كَفَّره الطبريُّ[(٢)] وغيره. وقيل: لا يكفُرُ، وإليه رجعَ الأشعريُّ، لأنه لم يصمِّم على اعتقادِ ذلك، ويعضُدُه حديثُ القائل: «لئن قَدَرَ الله عليَّ ليعذِّبنّي»[(٣)]

= الصديقِ رضي الله عنه لاحتمالِ أن يريدَ: العجزُ عن الاطلاع على جميع معلوماتِ الله تعالى. اطلاعٌ على الفرقِ بين الربِّ والمربوب، والمالكِ والمملوكِ والخالق والمخلوق، وذلك هو صريحُ الإيمان، وصحيحُ الإيقان، والله تعالى أعلم.

(١) انظر «الشفا» ٢/ ٢٨٢ للقاضي عياض.

(٢) يعني الإمام الكبير أبا جعفر محمد بن جرير الطبري صاحب «التفسير» المشهور، وبه صَرَّح القاضي عياض في «الشفا» ٢/ ٢٨٢. ولكن العجب لا ينقضي ممَّا جاء في طبعة دار السلام، حيث قال المحقّقان الكريمان: الطبري: هو أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب بن مُطَيْر اللخميُّ الشامي الطبري، صاحب التصانيف، وهو الإمام الحافظ الفقيه، الرحالة الجوّال، محدِّثُ الإسلام علمُ المُعمَّرين، ولد بمدينة عكا في صفر سنة ستين ومئتين، وتوفي سنة ٣٦٠هـ. هكذا وقع بحروفه. وهو الخَطأُ بعَيْنهِ والتخليطُ المحضُ، فهذه ترجمة الإمام الطبراني صاحبُ «المعاجم الثلاثة» انظر «سير أعلام النبلاء» ١٦/ ١١٩، فلزم التنبيهُ، ثم الحَوْقلةُ والاسترجاع!!

(٣) يعني قوله ﷺ: «أسرفَ رجلٌ على نَفْسِه، فلمَّا حضره الموتُ أوصىٰ بنيه، فقال: إذا أنا مُتُّ فأحرقوني، ثم اسحقوني، ثم اذروني في الريح في البحر، فوالله لئن قَدَر عليَّ ربِّي ليُعذِّبَنّي عذاباً ما عذَّبه أحداً. قال: ففعلوا ذلك به، فقال الله للأرض: أدِّي ما أَخَذْتِ، فإذا هو قائمٌ، فقال له: ما حملك على ما صنعت؟ قال: خَشْيَتُك يا ربِّ أو مخافتُك، فغفر له بذلك» أخرجه الإمام أحمد ١٣/ ٨٥-٨٦ واللفظ له، وهو في «صحيح البخاري» (٣٤٨١)، ومسلم (٢٧٥٦) من حديثِ أبي هريرة، وتمامُ تخريجه في المسند».

قال شيخ الإسلام ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» ١١/ ٢٢٤: فهذا الرجلُ ظنَّ أنَّ =

الحديث، وحديثُ السوداءِ لمّا قال لها رسول الله ﷺ: «أين الله؟» قالت: في السماء[1]. قال[2]: ولو كُوشِفَ أكثرُ الناسِ على الصفاتِ لم يعلمها.

قلت: فنَفْيُ الصفاتِ والجَزْمُ بنَفْيِها هو المُجْمَعُ عليه، وليس معناه نَفْيَ العلمِ أو الكلامِ أو الإرادةِ ونَحْوِ ذلك، بل العالمُ والمُتكلِّمُ والمريدُ، فمَنْ نفىٰ أَصْلَ المعنى وحُكْمَه هو المجمَعُ على كُفْرِه، وهذا هو مذهبُ جمعٍ كثيرٍ من الفلاسفةِ والدَّهْرِيّةِ دون أربابِ الشرائع[3].

= الله لا يقدرُ عليه إذا تفرَّق هذا التفرُّق، فظنَّ أنه لا يُعيدُه إذا صار كذلك. وكلٌّ واحدٍ من إنكارِ قدرةِ الله تعالى، وإنكارِ معادِ الأبدانِ وإن تفرَّقَت كُفْرٌ، لكنه كان مع إيمانه بالله وإيمانهِ بأمرِه وخَشْيَتِهِ منه جاهلاً بذلك، ضالًّا في هذا الظنِّ مُخْطئاً، فغفر الله له ذلك. والحديثُ صريحٌ في أنَّ الرجل طَمِعَ أن لا يُعيدَه إذا فعل ذلك، وأدنىٰ هذا أن يكون شاكّاً في المعادِ، وذلك كفرٌ، إذا قامت حُجَّةُ النبوةِ على مُنْكرِهِ حُكمَ بكُفْرِه، . . . ومن تأوَّل قوله: «لئن قَدَرَ الله عليَّ» بمعنى قضىٰ أو ضَيَّق، فقد أبْعَدَ النُّجْعة، وحرَّف الكلِمَ عن مواضعهِ، فإنه إنما أمرَ بتحريقه وتفريقه لئلاّ يُجْمَعَ ويُعادَ. . . فغايةُ ما في هذا أن كان رجلاً لم يكن عالماً بجميع ما يستحقُّه الله من الصفات، وبتفصيلِ أنه القادر، وكثيرٌ من المؤمنين قد يجهلُ ذلك، فلا يكون كافراً.

(١) أخرجه مسلم (٥٣٧)، وأبو داود (٩٣٠) وغيرهما من حديثِ معاوية بن الحكم السُّلَميِّ، وصحَّحه ابن حبّان (١٦٥) وفيه تمامُ تخريجه.

(٢) كذا في الأصل. والذي في «الشفا»: قالوا: يريد به الطائفة القائلة بذلك.

(٣) قوله: «وقسمٌ أَجمع المسلمون على أنه كفرٌ. . . إلى قوله: أرباب الشرائع» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: أكثرُ ذلك كُلِّه نقلٌ لا كلامَ فيه إلا الاستدلالَ بالحديثين، فإنه موضعٌ لا يكفي في مِثْلِهِ الظواهرُ مع تعيُّنِ التأويلِ في الحديثين من جهةِ أنَّ حديثَ: «لئن قَدَرَ الله عليَّ» ظاهره ينفي أنَّ الله تعالى قادرٌ، أو احتمال أن يكونَ تارةً قادراً، وتارةً غيرَ قادرٍ، وليس ظاهرُه نَفْيَ أنه قادرٌ بقُدْرة، وكذلك حديثُ السوداءِ ظاهرُه أنَّ الله تعالى مستقرٌّ في السماءِ استقرارَ الأجسامِ، وهذا وإن كان غَيْرَ مُجْمَعٍ على أنه كفرٌ، فإنه باطلٌ قطعاً لقيام الدليلِ على ذلك، وقد أقرَّها النبيُّ ﷺ =

القسم الثالث: ما اختُلِفَ في التكفيرِ به، وهو مَنْ أثبتَ الأحكامَ دون الصفات، فقال: إنَّ الله تعالى عالمٌ بغيرِ علمٍ، ومتكلِّمٌ بغيرِ كلامٍ، ومُريدٌ بغيرِ إرادةٍ، وحيٌّ بغيرِ حياة، وكذلك في بقيةِ الصفاتِ، فهذا هو حقيقةُ مذهبِ المعتزلة، فللأشعريِّ ومالكٍ وأبي حنيفةَ والشافعيِّ والباقلانيّ في تكفيرِهم قولان[1].

= على ذلك، ولا يجوزُ أن يُقِرَّ على باطلٍ قطعاً، فتعيَّن التأويلُ هنا لأن إقرارَ النبيِّ ﷺ على الباطلِ لا يجوز، والله تعالى أعلم.

(١) يُوضِّحه قول القاضي عياض في «الشفا» ٢/ ٢٨٣: فمن قال بالمآل لما يؤدِّيه إليه قولهُ، ويسوقُه إليه مذهبُه، كفَّره، لأنه إذا نفىٰ العِلْمَ انتفىٰ وَصْفُ عالمٍ، إذ لا يوصَفُ بعالمٍ إلَّا مَنْ له علمٌ، فكأنَّهم صرَّحوا عنده بما أدَّى إليه قولُهم.
ومَنْ لم يَرَ أَخْذَهم بمآلِ قولهم، ولا أَلزَمَهم موجبَ مذهبِهم، لم يَرَ إكفارَهم، قال: لأنهم إذا وُقفوا على هذا قالوا: لا نقول ليس بعالمٍ، ونحن ننتفي من القولِ بالمآلِ الذي ألزمتموه لنا، ونعتقدُ نحن وأنتم أنه كفرٌ، بل نقول: إنَّ قولنا لا يؤول إلَيه على ما أصَّلْناه.
قال القاضي عياض رحمه الله: والصوابُ تركُ إكفارِهم، والإعراضُ عن الحَتْم عليهم بالخُسران، وإجراءُ حكمِ الإسلام عليهم في قِصاصِهم ووِراثاتِهم ومناكحاتهم ودياتهم، والصلاةِ عليهم، ودفنهم في مقابر المسلمين وسائر معاملاتهم، لكن يُغلَّظُ عليهم بوجيع الأدب، وشديد الزَّجْرِ والهَجْرِ، حتى يرجعوا عن بدْعتهم، وهذه كانت سيرةُ الصدرِ الأول فيهم، فقد كان نشأ على زمان الصحابة وبعدَهم من التابعين مَنْ قال بهذه الأقوالِ من القَدَرِ ورأي الخوارج والاعتزال، فما أزاحوا لهم قبراً، ولا قطعوا لأحدٍ منهم ميراثاً، لكنهم هجروهم وأدَّبوهم بالضربِ والنَّفْيِ والقَتْلِ على قَدْرِ أحوالهم، لأنهم فُسَّاقٌ ضُلَّالٌ عُصاةٌ أصحابُ كبائر عند المُحقِّقين وأهلِ السُّنَّة. انتهى.
وقد علَّق ابن الشاط على كلامِ القرافيِّ في هذا القِسْم بقوله: ما قاله في ذلك صحيح، وهو نقلٌ لا كلامَ فيه، وما قاله في القسمِ الرابع صحيحٌ غيرَ ما في قوله: «باقٍ بغير بقاء» من إيهامِ التناقض، ومرادُ مَن عبَّر بهذه العبارة ليس ظاهرَها، بل مراده أنَّ البقاءَ ليس بصفةٍ ثبوتيةٍ، وما قاله في القسم الخامس صحيح.

القسم الرابع: ما اختلف أهلُ الحقِّ فيه: هل هو جهلٌ تجبُ إزالته، أم هو حقٌّ لا تجبُ إزالته؟ فعلىٰ القولِ الأولِ هو معصيةٌ، وما رأيتُ مَنْ يكفِّرُ به، وذلك كالقِدَم/ والبقاءِ فهل يجبُ أن يعتقدَ أنَّ الله تعالى باقٍ ببقاءٍ قديمٍ ويعصي من لم يعتقدْ ذلك؟ أو يجبُ أن لا يعتقدَ ذلك؟ بل الله تعالى باقٍ بغيرِ بقاءٍ، وقديمٌ بغيرِ قِدَمٍ، واعتقادُ خلافِ ذلك جهلٌ حرامٌ عَكْس المذهبِ الأول، والفرقُ بين البقاءِ والقِدَمِ وغيرِهما من الصفاتِ مذكورٌ في كُتُبِ أُصولِ الدين، والصحيحُ هنالك: أنَّ البقاءَ والقدم لا وجودَ لهما في الخارجِ بخلافِ العِلْمِ والإرادةِ، وغيرِهما من الصفاتِ السبعةِ التي هي: الحياةُ والعِلْمُ والإرادةُ والقُدرةُ والكلامُ والسَّمْعُ والبَصَرُ[1]. ١٧٠/أ

القسم الخامس: [جهل][2] يتعلقَّ بالصفات لا بالذات نحو تعلُّقِ قدُرة الله تعالى بجميع الكائنات، وهو مذهب أهل الحقّ. أو يتعلَّق بأفعال الحيَوانات، وهو مذهبُ المعتزلة، وكتعلُّقِ إرادةِ الله تعالى بتخصيصِ جميعِ الكائناتِ، وهو مذهبُ أهلِ الحقِّ، أو لم تتعلق بأفعالِ الحيوانات، وهو مذهبُ المعتزلة، وفي تكفيرِهم بذلك للعلماء قولان، والصحيحُ عدمُ تكفيرِهم.

القسمُ السادس: جهلٌ يتعلَّقُ بالذاتِ لا بصفةٍ من الصفاتِ مع الاعترافِ بوجودِها كالجهلِ بسلبِ الجِسمية، والجهةِ والمكانِ، وهو

---

(١) قد سبق التنبيه على أن الاقتصارَ على إثبات هٰذه الصفات السبع ليس جارياً على منهجِ أهلِ السنة في إثباتِ ما أثبت الله تعالى لنَفْسِه، ونَفْيِ ما نفاه عن نَفْسِه ممَّا يستلزم كلَّ كمالٍ، وينفي عنه كلَّ نقصٍ.

(٢) سقط من الأصل، واستدرك من المطبوع.

مذهبُ الحَشْويةِ، ومذهبُ أهلِ الحقّ استحالةُ جميعِ ذلك على الله تعالى، وفي تكفيرِ الحشويةِ بذلك قولان والصحيح عدمُ التكفير[١].

وأما سلبُ الأُبُوةِ والبُنُوّةِ والحلولِ والاتحادِ ونحوِ ذلك مما هو مستحيلٌ على الله تعالى من هذا القبيلِ، فأجمع المسلمون على تكفيرِ من يُجَوِّزُ ذلك على الله تعالى، بخلافِ تجويزِ غيرِه من المستحيلاتِ كالجهةِ ونحوِها مما تقدَّم ذِكْرُه[٢]، والفرقُ بين القسمين: أنَّ القِسمَ الأول الذي هو الجسميةُ ونحوُها فيه عُذْرٌ[٣] عاديٌّ، فإنَّ الإنسانَ يَنْشأُ عُمُرَه كُلَّه، وهو لا يُدْركُ موجوداً إلا في جهةٍ، وهو جسمٌ أو قائمٌ بجسمٍ، فكان هذا عُذراً عند بعضِ العلماء، ولم يضطر الإنسانُ في مجاري العاداتِ إلى البُنُوَّةِ والأُبُوَّةِ والحلولِ والاتحادِ ونحوِها، فكم من موجودٍ في العالم لم يلِدْ ولم يُولد؟ كالأملاكِ والأفلاكِ والأرضِ والجبالِ والبحار، فلما انتفت الشبهةُ الموجبةُ للضلالِ انتفىٰ العُذر، فانعقد الإجماعُ على التكفير، فهذا هو الفرقُ، وعليه تدور الفتاوىٰ،/ فمَنْ جَوّز على الله تعالى ما هو مستحيلٌ عليه يتخرَّج على هذين القسمين[٤].

١٧٠/ب

---

(١) علق ابن الشاط على القسم السادس بقوله: كان الأوْلىٰ أن يقول: جهلٌ بالصفاتِ السلبيةِ لا جَهْلٌ يتعلَّقُ بالذاتِ، ولا يحتاجُ إلى قوله مع الاعتراف بوجودِها، فإنه في كلامهِ كالمتناقضِ مع أنَّ الحَشْويةَ ليس مذهبُهم الجهلَ بسلبِ الجسمية، بل مذهبُهم إثباتُ الجِسمية، وما في معناها إلا أن يُطلقَ على كل مذهبٍ باطلٍ أنه جَهْلٌ، فذلك له وَجْهٌ.

(٢) قد سبق التنبيه على أنَّ لفظ «الجهة» لفظٌ مجملٌ، فإن أُريد به العلوَّ الثابت للعليِّ الغفّار فأدِلَّته كثيرة جدّاً وهو مُعتقدُ أهلِ الحقِّ، وإن أُريد به التحيُّزُ وغير ذلك فهو من قضايا المتكلمين ولوازمِ بحوثهم بمُجرَّدِ العقول، وأهلُ الحقِّ بريئون من القولِ بذلك.

(٣) في الأصل: قدر.

(٤) علق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك نَقْلٌ وتوجيهٌ وهو صحيح.

القسمُ السابع: الجهلُ بقِدَم الصفاتِ لا بوجودِها وتعلُّقِها كقولِ الكَرّامية[1] بحدوث الإرادة ونحوِها، وفي التكفيرِ بذلك أيضاً قولان: الصحيحُ عدمُ التكفير[2].

القسم الثامن: الجهلُ بما وقع أو يقَعُ من متعلِّقاتِ الصفات، وهو قسمان:

أحدهما: كفرٌ إجماعاً، وهو المرادُ هٰهُنا، كالجهل بأنَّ الله تعالى أرادَ بعثةَ الرسلِ، وأرسلَهم لخلقهِ بالرسائلِ الربانية، وكالجهلِ ببعثةِ الخلائقِ يومَ القيامة، وإحيائِهم من قبورهم، وجزائِهم على أعمالِهم على التفصيلِ الواردِ في الكتابِ والسنّة، فالجهلُ بهذا كفرٌ إجماعاً، وهو مذهبُ الفلاسفةِ ومن تابعهم.

القسم التاسع: الجهلُ بما وقع من متعلِّقات الصفاتِ وهو تعلُّقها بإيجاد ما لا مصلحةَ فيه للخلقِ: هل يجوزُ هٰذا على الله تعالى أم لا؟ فأهلُ الحقِّ يُجَوِّزونه، وأن يفعلَ لعبادِه ما هو الأصلحُ لهم، وأن لا يفعله، كلُّ ذلك له تعالىٰ، فكل نِعمةٍ منه فضلٌ، وكل نِقْمةٍ منه عَدْلٌ، والخلائقُ دائرون بين فَضْلهِ وعَدْلهِ، لا يُسْأل عمّا يفعل وهم يُسألون، وفي تكفيرِ المعتزلةِ بذلك قولان كما تقدَّم، والصحيحُ عَدَمُ تكفيرهم[3].

---

(١) هم أتباعُ محمد بن كرَّام السِّجستاني (ت ٢٥٥هـ) صاحب المقولات المُستبشعة في الاعتقاد، كان يقول: إنّ الباري تعالى جسمٌ لا كالأجسام، وكان أتباعُه بخراسانَ ثم تلاشَوْا، انظر خبره في «الملل والنحل»: ٤٦ للشهرستاني، و«سير أعلام النبلاء» ١١/ ٥٢٣ للذهبي.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله نَقْلٌ وترجيحٌ لا كلامَ فيه. وما قاله في القسم الثامن صحيحٌ أيضاً، لكن فيه إطلاقُ لفظِ الجهلِ على المذهبِ الباطلِ، فإنَّ الفلاسفةَ مذهبُهم الجَزْمُ بأن لا بعثةَ للأجسامِ، وما قاله في القسمِ التاسعِ نقلٌ وترجيح.

(٣) وهي مسألةُ اللطفِ ورعايةِ الأصلح التي يوجبُها المعتزلةُ على الله تعالى ويسمُّونها العَدْلَ، انظر «شرح الأصول الخمسة»: ٥٢٠ للقاضي عبد الجبار الهمذاني.

القسم العاشر: ما وقع من متعلِّقاتِ الصفاتِ الربانية، أو يقَعُ ممّا لم يُكلَّفْ به كخلقِ حيوانٍ في العالم، أو إجراءِ نهرٍ، أو إماتةِ حيوانٍ ونحو ذلك، فهذا القسمُ لا خلافَ فيه أنه ليس بمعصيةٍ، وهو جهل[1]، بل قد يُكَلَّفُ بمعرفةِ ذلك من قِبَلِ الشرائع لأمرٍ يخُصُّ تلك الصورةَ لا لأنَّ الجهلَ به في حقِّ الله منهيٌّ عنه[2]، وهٰذا القسمُ هو أحدُ القِسمَيْن اللّذَيْنِ في القسمِ الثامن، فهٰذه عشرةُ أقسامٍ في الجهلِ المتعلِّقِ بذاتِ الله وصفاتهِ العُلىٰ، ومتعلِّقات الصفات، وبيانِ الكفرِ فيها من غيرِه، والمجمعِ عليه منها من المختلفِ فيه مُفَصَّلاً، وتبيَّن بذلك ما هو كفرٌ منها ممَّا ليس بكفرٍ[3]، هذا ما يتعلَّقُ بالجهل.

وأمَّا ما يتعلَّقُ بالجُرأَةِ على الله تعالى فهو المجالُ الصعبُ في التحريرِ، وذلك أنَّ الصغائرَ والكبائرَ وجميعَ المعاصي كلَّها جرأةٌ على الله تعالى، لأنَّ مخالفَةَ أمر الملك العظيم جُرأةٌ عليه كيف كان، فتمييزُ/ ما هو كفرٌ منها مبيحٌ للدمِ موجبٌ للخلود، هذا هو المكانُ الحَرِجُ في التحريرِ والفتوىٰ، والتعرُّضُ إلى الحدِّ الذي يمتازُ به أعلىٰ رُتبِ الكبائر من أدنىٰ رُتبِ الكفر عسيرٌ جداً، بل طريقُ المحصِّلِ لك أن يُكْثِرَ من حِفْظِ فتاوىٰ المُقْتدىٰ بهم من العلماءِ في ذلك، وينظرَ ما وقع له: هل هو من جنسِ ما أفتَوْا فيه بالكفرِ، أو من جِنسِ ما أفتَوْا فيه بعدمِ الكفر؟ فيُلحِقَه

١٧١/أ

(١) علق عليه ابن الشاط بقوله: إن أراد الجهلَ بأنَّ الله تعالى خلقَ شيئاً من الحيواناتِ الموجوداتِ المعلومِ وجودُها، فذلك كفرٌ لا شكَّ فيه، وإن أراد الجهلَ بأنَّ الله تعالى خلق حيواناً لا يُعلمُ وُجودُه، فذلك ليس بكفرٍ ولا معصية، لأن ذلك الجهلَ ليس براجعٍ إلى الجهلِ بتعلُّقِ صفاتِ الله تعالى به بل بوجودِ هذا المتعلّق.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إن أراد مِثْلَ السحرِ الذي يُكفَرُ به فذلك، وإلّا فلا أدري ما أراد.

(٣) علق عليه ابن الشاط بقوله: فيما قاله إن أراد حَصْرَ الكفرِ في ذلك نظر.

بعد إمعانِ النظرِ وجودةِ الفكرِ بما هو من جنسه، فإنْ أَشْكَلَ عليه الأمرُ، أو وقعت المشابهةُ بين أصلَين مختلفين، أو لم تكُنْ له أهليةُ النظرِ في ذلك لقُصورهِ، وجبَ عليه التوقّفُ[1]، ولا يُفْتي بشيء، فهذا هو الضابطُ لهذا الباب، أمّا عبارةٌ مانعةٌ جامعةٌ لهذا المعنىٰ، فهي من المتعذِّرات عند من عرفَ غَوْرَ هذا الموضع[2].

مسألة: اتفق الناسُ ـ فيما علمتُ ـ على تكفيرِ إبليسَ بقضيتهِ مع آدَم عليه السلام، وليس مُدْرَكُ الكفرِ فيها الامتناعَ من السجودِ، وإلا لكان كلُّ مَنْ أُمِرَ بالسجودِ فامتنعَ منه كافراً، وليس الأمرُ كذلك، ولا كان كُفْرُه لكونه حسدَ آدمَ على منزلتهِ عند الله تعالى، وإلا لكان كلُّ حاسدٍ كافراً، ولا كان كفرُه لِعصيانهِ وفسوقهِ من حيثُ هو عصيانٌ وفسوقٌ، وإلا كان كلُّ عاصٍ وفاسقٍ كافراً[3]. وقد أَشْكَلَ ذلك على جماعةٍ من الفقهاء، وينبغي أن تعلمَ: أنَّ إبليسَ إنما كفر بنسبةِ الله تعالىٰ إلى الجَوْرِ والتصرُّفِ الذي ليس بمَرْضِيٍّ، ظهر ذلك من فَحْوىٰ قوله: ﴿قَالَ أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِى مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ﴾ [الأعراف:١٢] ومرادُه: أنَّ إلزامَ العظيمِ الجليلِ

---

(١) في المطبوع: التوفيق، وهو غير حقيقٍ بالصواب.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ليس ما قاله في ذلك بصحيح، فإنَّ التكفير لا يصحُّ إلَّا بقاطعٍ سمعيٍّ، وما ذكره ليس كذلك، فلا مُعَوَّلَ عليه ولا مُسْتَنَدَ فيه، والله تعالى أعلم.

(٣) علق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله من لزومِ الكفرِ لكلِّ ممتنعٍ من السجودِ، ولكلِّ حاسدٍ، ولكلِّ عاصٍ ليس بصحيحٍ، لأنه لا يمتنعُ في العقلِ أن يجعلَ الله تعالى حسداً ما، وامتناعاً ما وعصياناً ما دونَ سائرِ ما هو من جنسهِ كفراً، إذ كونُ أمرٍ ما كفراً، أو غَيْرَ كفرٍ أمرٌ وضعيٌّ وضعَه الشارع لذلك، فلا مانع من أن يكون كُفرُه لامتناعِه أو لحسدِه.

بالسجودِ للحقيرِ من التصرُّفِ الرديءِ والجورِ والظلم[1]، فهذا وَجْهُ كُفْرِه، وقد أجمع المسلمون على أنَّ مَنْ نسب الله تعالى لذلك فقد كَفَرَ، لأنه من الجرأة العظيمة[2].

مسألة[3]: أطلق المالكيةُ وجماعةٌ معهم الكُفْرَ على الساحرِ، وأنَّ السحرَ كُفْرٌ[4]، ولا شكَّ أن هذا قريبٌ من حيث الجملةُ، غير أنه عند الفُتْيا في جزئياتِ الوقائع يقعُ فيه الغلَطُ العظيمُ المؤدِّي إلى هلاك المفتي، والسببُ في ذلك أنه إذا قيل للفقيه: ما هو السحرُ؟ وما حقيقتُه حتى يُقْضىٰ بوجودِه على كُفْرِ فاعليه؟ يعسر عليه ذلك جداً، فإنك إذا قُلْتَ له: السحرُ/ والرُّقىٰ والخواصُّ والسِّيمياءُ والهِيمياءُ وقُوىٰ النفوسِ شيءٌ واحد، وكلُّها سِحْرٌ أو بعضُ هٰذه الأمورِ سِحْرٌ، وبعضُها ليس بسحرٍ؟ فإن قال: الكلُّ سِحرٌ، يلزَمُه أنَّ سورةَ «الفاتحة» سحرٌ لأنها رُقْيةٌ إجماعاً، وإن قال: بل لكلٍّ واحدةٍ من هٰذه خاصيةٌ تختَصُّ بها، فيقال:

١٧١/ب

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك مُحتملٌ، وهو الظاهرُ مع احتمالِ أن يكونَ كُفرُه لامتناعهِ أو لحسدهِ، أو لهما مع ما ذكره من التجوير، أو التجوير خاصةً فلا مانعَ من عقلٍ ولا نقلٍ من ذلك.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله من الإجماعِ صحيحٌ. وما قالَه من أنَّ ذلك من الجرأةِ العظيمة ليس بصحيحٍ، بل إنما كان ذلك لأنه من الجهلِ العظيمِ بجلالِ الله تعالى، وبأنه مُنَزَّهٌ عن التصرُّفِ الرديء والجورِ والظلمِ، وأنْ ذلك ممتنعٌ في حَقِّه عقلاً وسمعاً، وما قاله في المسألة صحيحٌ، إن كان ما بَنىٰ عليه كلامَه صحيحاً.

(٣) انظر أصل هذه المسألة في «الذخيرة» ١٢/ ٣٢ للقرافيِّ.

(٤) واحتجَّ له القاضي عبد الوهَّاب بقوله تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ كَفَرُواْ يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحْرَ﴾ [البقرة: ١٠٢] وبقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾ [البقرة: ١٠٢] أي: لا تتعلَّم السحر. انظر «المعونة» ٣/ ١٣٦٤، و«مقدِّمة ابن خلدون»: ٥٥١.

بيَّنْ لنا خصوصَ كلِّ واحدةٍ منها وما به تمتازُ، وهذا لا يكادُ يعرفهُ أحدٌ من المتعرِّضين للفُتْيا، وأنا طولَ عُمري ما رأيتُ مَنْ يَفرِّق بين هٰذه الأمور، فكيف يُفْتي أحدٌ بعدَ هذا بكفرِ شَخْصٍ مُعَيَّن، أو بمُباشرةِ شيءٍ مُعيَّن، بناءً على أن ذلك سحرٌ، وهو لا يعرفُ السحرَ ما هو؟ ولقد وُجدَ في بعضِ المدارسِ بعضُ الطلبة عنده كُرَّاسةٌ فيها آياتٌ للمحبَّةِ والبِغْضَةِ والتهييجِ والنزيفِ وغيرِ ذلك من هٰذه الأمور التي تسمِّيها المغاربةُ عِلْمَ المِخْلاة، فأفتَوْا بكُفْره، وإخراجهِ من المدرسة بناءً على أنَّ هٰذه الأمورَ سحرٌ، وأنَّ السحرَ كفرٌ، وهذا جَهْلٌ عظيم، وإقدامٌ على شريعةِ الله بجهلٍ، وعلى عبادِهِ بالفسادِ من غيرِ علم. فاحذَرْ هٰذه الخُطَّةَ الرديئةَ المهلكةَ عند الله، وستَقِف في الفرقِ الذي بَعْدَ هذا على الصوابِ في ذلك إن شاءَ الله تعالى.

* * *

الفرق الثاني والأربعون والمئتان

بين قاعدةِ ما هو سِحْرٌ يُكْفَرُ به، وبين قاعدةِ ما ليس كذلك[1]

اعلـم أنَّ السِّحْـرَ يلتبـسُ بـالهِيميـاءِ، والسِّيميـاء، والطِّلَّسْمـات، والأَوْفاقِ[2]، والخواصِّ المنسوبة للحقائق، والخواصِّ المنسوبةِ للنفوسِ، والرُّقىٰ، والعزائمِ والاستخدامات فهٰذه عَشْرُ حقائق.

الحقيقةُ الأولى: السحرُ وقد ورد الكتابُ العزيز بذمِّه لقولهِ تعالى: ﴿وَلَا يُفْلِحُ ٱلسَّاحِرُ حَيْثُ أَتَىٰ﴾ [طه: ٦٩] وفي السُّنّةِ أيضاً لمّا عَدَّ عليه السلام الكبائرَ، قال: «والسحر»[3]، غَيْرَ أنَّ الكتبَ الموضوعةَ في السحرِ وُضِعَ فيها هذا الاسمُ على ما هو كذلك كفرٌ ومُحَرَّم، وعلى ما ليس كذلك، وكذلك السَّحَرَةُ يُطلِقون لفظَ السحرِ على القِسْمين، فلا بُدّ من التعرُّض لبيانِ ذلك فنقول:

السحرُ اسم جنسٍ لثلاثةِ أنواعٍ:

---

(١) انظر «مقدمة ابن خلدون»: ٥٤٩ حيث عقد فصلاً نافعاً في علوم السِّحر والطِّلَّسمات وقد عَرَّفها بقوله: هي علومٌ بكيفية استعداداتٍ تقتدرُ النفوسُ البشرية بها على التأثيرات في عالم العناصر، إمَّا بغير مُعينٍ أو بمُعينٍ من الأمورِ السماوية، والأول هو السِّحرُ، والثاني هو الطِّلَّسماتُ. انتهى كلامُه. وللإمام الجصَّاص بحثٌ طويلُ الذيل في السحر والساحر تجده مبسوطاً في «أحكام القرآن» ١/ ٤١-٥٨ لا يخلو من نوعِ مجازفة آلت به إلى إبطال السِّحرِ، وإنكارِ ما ثبت في الصحيح من أخبارِه، وقد ردَّ عليه الإمام المازري أبلغ رَدٍّ في «المُعْلِم بفوائد مسلم» ٣/ ٩٣.

(٢) الأوفاق: انظر ص٢٤٨ اللاحقة.

(٣) سبق تخريج حديث الكبائر.

النوع الأول: السِّيمياء، وهو عبارةٌ عمَّا يُركَّبُ من خواصَّ أرضيةٍ كدُهْنٍ خاصٍّ، أو مائعاتٍ خاصةٍ، أو كلماتٍ خاصّةٍ توجب تخييلاتٍ خاصةً، وإدراكِ الحواسِّ الخمسِ أو بعضِها لحقائقَ خاصةٍ من المأكولاتِ والمشمومات/ والمُبْصراتِ والملموساتِ والمسموعات، وقد يكونُ لذلك وجودٌ حقيقيٌّ يخلقُ الله تلك الأعيان عند تلك المحاولات، وقد يكونُ لا حقيقة له بل تخييلٌ صِرْفُ، وقد يستولي ذلك على الأوهام حتى يتخيَّل الوهمُ مُضِيَّ السنين المتطاولةِ في الزمنِ اليسيرِ وتكرُّرَ الفصولِ وتخيُّل السنِّ، وحدوثَ الأولادِ، وانقضاءَ الأعمارِ في الوقت المتقارب من الساعة ونحوها، ويُسْلَبُ الفكرُ الصحيحُ بالكُليةِ، وتصيرُ أَحوالُ الإنسان مع تلك المحاولاتِ كحالاتِ النائم من غير فرقٍ، ويختصُّ ذلك كلُّه بمن عُمِلَ له، ومن لم يُعمَلْ له لا يجدْ شيئاً من ذلك. ١٧٢/أ

النوع الثاني: الهِيمياء وامتيازُها عن السِّيمياءِ أنَّ ما تقدَّمَ يضافُ للآثارِ السماويةِ من الاتصالاتِ الفلكية وغيرِها من أحوالِ الأفلاك، فيحدثُ جميعُ ما تقدَّم ذكره، فيُخَصِّصوا هذا النوعَ بهذا الاسم تمييزاً بين الحقائق.

النوع الثالث: بعضُ خواصِّ الحقائقِ من الحيواناتِ وغيرِها كما تؤخذ سبعٌ من الحجارة، فيُرْجَمُ بها نوعٌ من الكلاب شأنُه إذا رُمِيَ بحجرٍ عَضَّه، وبعضُ الكلابِ لا يعضُّه، فالنوعُ الأولُ إذا رُمِيَ بهذه السبعةِ الأَحجارِ فيعضُّها كُلَّها لُقِطَتْ بعد ذلك وطُرِحَتْ في ماءٍ، فمن شربَ منه ظهرَت فيه آثارٌ عجيبةٌ خاصَّةٌ نصَّ عليها السَّحَرةُ، ونحوُ هذا النوعِ من الخواصِّ المغيرةِ لأحوالِ النفوسِ[1].

---

(١) انظر «الذخيرة» ١٢/ ٣٣ للقرافيِّ.

وأما خواصُّ الحقائقِ والحَيوانِ بانفعالاتِ الأمزجةِ صحةً أو سُقْماً نحوُ الأدويةِ والأغذيةِ من الجمادِ والنباتِ والحَيوانِ المسطورةِ في كُتب الأطباءِ والعَشَّابين والطبائعيين، فليس من هذا النوع، بل هذا من علم الطبِ لا من علم السحرِ، ويختصُّ بالسحرِ ما كان سلطانُه على النفوس خاصة.

قال الطَّرْطوشيُّ في «تعليقه»[1]: وقع في «الموَّازية»: أن من قطع أُذُناً ثم أَلصَقَها، أو أدخلَ السكاكينَ في بطنهِ فقد يكون هذا سِحراً، وقد لا يكون سِحراً، اختلف الأصوليون[2]، فقال بعضُهم: لا يكون السحرُ إلَّا رُقىً أجرىٰ الله تعالى عادتَه أن يخلُقَ عندها افتراقُ المتحابَّيْن، وقال الأُستاذ أبو إسحاق: وقد يقعُ به التغييرُ والضَّنىٰ، وربما أتلفَ وأوجب الحبَّ/ والبُغْضَ والبَلَه، وفيه أدويةٌ مِثْلُ المرائرِ والأكبادِ والأدمغةِ، فهذا الذي يجوزُ عادةً، وأما طلوعُ الزرعِ في الحال، أو نَقْلُ الأمتعةِ، والقتلُ على الفورِ والعمىٰ والصَّمَمُ ونحوه، وعلم الغيبِ فممتنعٌ، وإلا لم يأمَنْ أحدٌ على نفسِه عند العداوة، وقد وقع القتلُ والعنادُ من السَّحَرةِ، ولم يبلُغْ فيها أحدٌ هذا المبلغَ، وقد وصل القِبْطُ فيه إلى الغايةِ[3]، وقطع فرعونُ أيديَهم وأرجُلَهم، ولم يتمكَّنوا من الدفعِ عن أنفُسِهم، والتغيُّبِ والهروب[4].

١٧٢/ب

---

(١) انظر «الذخيرة» ١٢/ ٣٣ للقرافيِّ.

(٢) في «الذخيرة»: الأولون.

(٣) قال ابن خلدون في «المقدمة»: ٥٥١: وكان للسحر في بابلَ ومصرَ أزمانَ بعثة موسى عليه السلامُ أسواقٌ نافقةٌ، ولهذا كانت معجزةُ موسى من جنسِ ما يدَّعون ويتناغَوْن فيه.

(٤) انظر «أحكام القرآن» ١/ ٤٨ للجصَّاص حيث احتجَّ لبُطلان السحرِ وعمل السَّحَرةِ وأنه من بابة المخاريق بعجز الساحر عن جلبِ النفع ودَفْعِ الضرِّ عن نَفْسِه، وأنهم لو قدروا على ذلك لما تأخروا عن إزالةِ الممالك واستخراجِ الكنوز والغلبة على البُلْدان.

وحكى ابنُ الجُوَيْني[1]: أن أكثر علمائنا جَوَّزوا أن يستدقَّ جسمُ الساحرِ حتى يلِجَ[2] في الكُوَّةِ، ويجري على خيطٍ مُسْتَدِقٍّ، ويطيرَ في الهواء، ويقتلَ غيرَه.

قال القاضي[3]: ولا يقعُ فيه إلا ما هو مقدورٌ للبشرِ، وأجمعَت الأُمّةُ على أنه لا يصلُ إلى إحياءِ الموتىٰ، وإبراءِ الأكْمهِ، وفَلْقِ البحرِ، وإنطاقِ البهائم.

قلتُ: ووصولهُ إلى القتلِ، وتغييرِ الخَلْقِ، ونقلِ الإنسانِ إلى صورةِ البهائمِ هو الصحيحُ المنقولُ عنهم، وقد كان القِبْطُ في أيام دَلوكا ملكةِ مصرَ بعد فِرعون وضعوا السحرَ في البرابي[4]. وصوَّروا فيه صُوَرَ عساكرِ الدنيا، فأيُّ عسكرٍ قصدَهم، فأَيُّ شيءٍ فعلوه تخيَّل ذلك الجيشَ المُصَوَّر، أو رجاله من قلعِ الأَعيُنِ، أو ضربِ الرقاب، وقع يُنْذِرُ[5] العسكرَ في موضعه، فتحاشَتْهُم العساكرُ، فأَقاموا ستَّ مئة سنة، والنساءُ هُنَّ الملوكُ والأمراءُ بمصرَ بعد غرقِ فرعونَ وجيوشِه كذلك حكاه المؤرِّخون.

وأما سَحَرةُ فرعون، فالجوابُ عنهم من وجوه:

الأول: أنهم تابوا، فمنعتهم التوبةُ والإسلامُ العودةَ إلى مُعاودةِ الكفرِ الذي به تكونُ تلك الآثار، ورَغِبوا فيما عند الله، ولذلك قالوا: ﴿لَا ضَيْرَ إِنَّآ إِلَىٰ رَبِّنَا مُنقَلِبُونَ﴾ [الشعراء: ٥٠].

---

(١) في «الذخيرة»: المجوسي. ولا أراه خليقاً بالصواب.

(٢) في الأصل: يلحق، ولعلَّ الصوابَ ما في المطبوع، وهو موافق لما في «الذخيرة» ١٢/ ٣٤.

(٣) يعني القاضي الباقلاني على المعهود من إطلاق المالكية.

(٤) كذا في الأصل. ولم يتبيّن لي معناه، والذي في «مقدّمة ابن خلدون»: ٥٥١: البراري.

(٥) في المطبوع: بذلك، ولعلَّ الصوابَ ما أثبتناه.

الثاني: لعلَّهم لم يكونوا ممَّن وصلوا لذلك، وإنما قَصَد السحرةُ في ذلك الوقت من يقدرُ على قَلْبِ العصا حَيّةً لأجلِ موسى عليه السلام.

الثالث: أنه يجوزُ أن يكونَ فرعونُ قد علَّمه بعضُ السحرةِ حُجُباً وموانعَ يبطلُ بها سِحْرُ السحرةِ اعتناءً به، والحُجُبُ والمُبْطِلاتُ فيه مُشْتهرةٌ[1] عند أهلهِ، فاندفع السؤال، فهٰذه أنواع السحر الثلاثة[2].

ثم هٰذه الأنواعُ قد تقع بلفظٍ هو كفرٌ، أو اعتقادٍ هو كفرٌ، أو فعلٍ هو كفر، فالأولُ كالسبِّ المتعلِّق بمن سَبُّه كُفْرٌ، والثاني كاعتقادِ انفرادِ الكواكبِ أو بعضِها بالربوبية، والثالث كإهانةِ ما أوجبَ الله تعظيمَه/ من الكتابِ العزيز وغيرِه، فهٰذه الثلاثةُ متى وقع شيءٌ منها في السحرِ، فذلك السحرُ كفرٌ لا مِرْيَةَ فيه. ١٧٣/أ

وقد يقعُ السحرُ بشيءٍ مُباحٍ كما تقدَّم في وضعِ الأحجارِ في الماءِ، فإنها مُباحةٌ، وكذلك رأيتُ بعضَ السَّحَرةِ يَسْحرُ الحيَّاتِ العظامَ فتُقبِلُ إليه، وتموتُ بين يديه ساعةً، ثم تُفيقُ، ثم يعاودُ ذلك الكلامَ فيعودُ حالُها كذلك أبداً، وكان يقولُ في ذلك: موسىٰ بعصاه، محمدٌ بفُرْقانهِ، يا معلِّمَ الصغارِ علِّمْني كيف آخُذُ الحيَّةَ والحَوِيَّةَ، وكانت له قُوةُ نفسٍ

---

(١) في الأصل: مُسَيِّرة. ولعلَّ الصواب ما في المطبوع.

(٢) علَّق ابن الشاط على ما مضى من كلامِ القرافي من بداية الفرقِ إلى هنا بقوله: ذلك نَقْلٌ لا كلامَ فيه إلا أنَّ السحرَ على الجُملةِ منه ما هو خارقٌ للعوائد، ومنه غيرُ ذلك، وجميعُه من جملةِ أفعالِ الله تعالى الجائزةِ عَقْلاً، فلا غَرْوَ أن ينتهيَ إلى الإحياء والإماتةِ وغيرِ ذلك، اللهمَّ إلا أن يكونَ هنالك مانعٌ سَمْعيٌّ من وقوعِ بعضِ تلك الجائزات، وقد سبقت له حكايةُ إجماعِ الأمة على أنه لا يصلُ إلى إحياءِ الموتىٰ وإبراءِ الأكْمَهِ وفَلْقِ البحرِ وإنطاقِ البهائم، وهذا الإجماعُ الذي حكاه لا يصحُّ أن يكون مستندُه إلا التوقيفَ، ولا أعرفُ الآن صحّة ذلك الإجماعِ، ولا التوقيفَ الذي استند إليه ذلك الإجماعُ.

يحصلُ منها مع هٰذه الكلماتِ هٰذا الأثرُ. وهٰذه الكلماتُ مُباحةٌ ليس فيها كفرٌ، وقُوَّةُ نفسِه التي جُبِلَ عليها ليست من كَسْبه، فلا يكفرُ بها، كما أنَّ الإنسانَ لا يعصي بما جُبِلَتْ عليه نفسُه من الإصابةِ بالعينِ، وتأثيرِها في قتلِ الحيواناتِ وغير ذلك، وإنما يأثَمُ بتصدِّيه واكتسابهِ لذلك بما حَرَّمَ الشرعُ أذِيَّتَه أو قَتْلَه، أمَّا لو تَصدَّىٰ صاحبُ العينِ لقتلِ أهلِ الحرب، أو السباعِ المهلكةِ، كان طائعاً لله تعالى بإصابتهِ بالعينِ التي طُبِعَتْ عليها نفسُه فكذلك هٰهنا.

وكذلك سُحِرَ رسولُ الله ﷺ في مُشْطٍ ومُشاقةٍ، وذكر[1] طَلْعٍ من النخلِ، وجُعِلَ الجميعُ في بِئْرٍ[2]، فهٰذه الأمورُ في جَمْعِها وجَعْلِها في

---

(١) في الأصل والمطبوع: وكور، والصوابُ: «ذكر» كما هو ثابتٌ في «الصحيح» على ما سيأتي بيانُه.

(٢) قد أخرج البخاري (٥٧٦٣)، ومسلم (٢١٨٩) وغيرهما من حديثِ عائشة قالت ـ واللفظ للبخاري ـ: سحر رسولَ الله ﷺ رجلٌ من بني زُرَيق، يقال له لبيدُ بن الأعصم، حتى كان رسولُ الله ﷺ يُخَيَّلُ إليه أنه يفعلُ الشيءَ وما فعله، حتى إذا كان ذاتَ يومٍ أو ذاتَ ليلةٍ وهو عندي، ولكنه دعا ودعا، ثم قال: «يا عائشةُ، أشَعَرْتِ أنَّ الله أفتاني فيما استفتيتُه فيه؛ أتاني رجلان، فقعد أحدُهما عند رأسي، والآخَرُ عند رجليّ، فقال أحدُهما لصاحبه: ما وجعُ الرجل؟ فقال: مطبوب، قال: مَنْ طبَّه؟ قال: لبيدُ بن الأعصم، قال: في أيِّ شيءٍ؟ قال: في مُشْطٍ ومُشاطةٍ، وجُفِّ طَلْعِ نخلةٍ ذكَرٍ، قال: وأينَ هو؟ قال: في بئرِ ذَرْوان» فأتاها رسولُ الله ﷺ في ناسٍ من أصحابه، فجاء فقال: «يا عائشة، كأنَّ ماءَها نُقاعةُ الحِنَّاء، أو كأنَّ رؤوس نَخْلِها رؤوسُ الشياطين».

المُشاطةُ: الشَّعْرُ الذي يسقطُ من الرأس واللحية عند التسريحِ بالمُشْط.

و«المُشاقةُ» وقع التصريح بها عند البخاري (٥٧٦٥) وهي المشاطةُ أيضاً، وقيل: مُشاقةُ الكَتَّان، وهي ما ينقطع من الإبرَيْسم والكَتَّان عند تخليصِه وتسريحه.

قولهُ: «جُفَّ طَلْعٍ»: هو وعاءُ الطَّلْعِ، وهو ما يطلُع من النخلةِ. =

البئرِ أمرٌ مُباحٌ إلا من جهةِ ما يترتَّب عليه، وليس الكلامُ في التكفير بالسحرِ من جهةِ ما يترتَّبُ عليه، وإلا لوجب التفصيل، فقد يكونُ كُفراً واجباً في صورةٍ أُخْرى اقتضت قواعدُ الشرع وجوبَها، فإن كان مع هٰذه الأمورِ الموضوعةِ في البئرِ كلماتٌ أُخرى أو شيءٌ آخَرُ، وهو الظاهرُ، نُظِرَ

= «لبيد بن الأَعصم»: يهوديٌّ من بني زُرَيْق كما وقع التصريح به في بعضِ طرق الحديث.

هذا، وقد أنكر الإمام الجصَّاص في «أحكام القرآن» ١/٤٩ على القائلين بمُقْتضى هذا الحديث، وبالغ في ذلك حتى جعل هذه الأخبار الثابتةَ من بابةِ الأخبارِ التي وضعها الملحدون تلعُّباً بالحَشْوِ والطغامِ واستجراراً لهم إلى القولِ بإبطالِ معجزات الأنبياء عليهم السلام والقَدْحِ فيها، وأنه لا فرقَ بين معجزات الأنبياء وفِعلِ السحرةِ، وأن جميعَه من نوعٍ واحدٍ. وقد ردَّ عليه أبلغَ ردٍّ الإمام المازريُّ في «المُعْلِم بفوائد مسلم» ٣/٩٣ فقال: وقد أنكر بعضُ المبتدعة هذا الحديث. . . وزعموا أنه يحطُّ منصبَ النبوَّةِ ويُشكِّكُ فيها، وكلُّ ما أدَّى إلى ذلك فهو باطل، وزعموا أنَّ تجويز هذا يُعْدِمُ الثقةَ بما شرعوه من الشرائع، ولعلَّه يتخيَّلُ إليه جبريلُ عليه السلام وليس ثَمَّ ما يراه، أو أنه أُوحيَ إليه وما أُوحِيَ إليه، وهذا الذي قالوه باطلٌ؛ وذلك أنَّ الدليل قد قام على صدقهِ فيما يُبلِّغه عن الله سبحانه، وعلى عصمتهِ فيه، والمعجزةُ شاهدةٌ بصدقهِ، وتجويزُ ما قام الدليلُ على خلافهِ باطلٌ، وما يتعلَّق ببعضِ أُمورِ الدنيا التي لم يُبْعَثْ بسببِها، ولا كان رسولاً مفصلاً من أجلِها هو في كثيرٍ منه عُرْضةٌ لما يعترضُ البشَرَ، فغير بعيدٍ أن يُخَيَّلَ إليه في أُمورِ الدنيا ما لا حقيقةَ له، وقد قال بعضُ الناسِ: إنما المرادُ بالحديثِ أنه كان يُخيَّلُ إليه أنه وَطِىءَ زوجاتهِ وليس بواطىءٍ. . وقال بعضُ أصحابنا: يمكنُ أن يكونَ يُخَيَّلُ إليه الشيءُ أنه فَعَله وما فعله، ولكنه لا يعتقدُ ما تخيَّله أنَّه صحيح، فتكون اعتقاداتُه كلُّها على السدادِ، فلا يبقى لاعتراضِ الملحدةِ طريق. انتهى.

قلتُ: قد ثبت في «صحيح البخاري» (٥٧٦٥) من طريق سفيان بن عُيينة بإسناده إلى عائشة رضي الله عنها قالت: كان رسولُ الله ﷺ سُحِرَ، حتى كان يرىٰ أنه يأتي النساءَ ولا يأتيهنَّ. . . إلى آخر الحديث، فالذي حكاه المازري عن بعض الناس ثابتٌ في «الصحيح»، وهو مُقيَّدٌ فيُحْملُ عليه ما أُطلق في الروايات الأخرى.

فيه: هل يقتضي كُفْراً أو هو مباحٌ مثلُها؟ وللسحرةِ فُصولٌ كثيرةٌ في كُتُبهم يُقْطَعُ من قِبلِ الشرعِ بأنها ليست معاصيَ ولا كُفراً، كما أنَّ لهم ما يُقْطَعُ بأنه كُفرٌ، فيجبُ حينئذٍ التفصيلُ كما قاله الشافعيُّ رضي الله عنه[1]، أما الإطلاقُ بأنَّ كلَّ ما يُسمّىٰ سِحْراً كفرٌ، فصعبٌ جدّاً، فقد تقرَّر بيانُ أربعةِ حقائقَ من العشرِ المتقدمةِ: السحرُ الذي هو الجنسُ العام، وأنواعُه الثلاثةُ: السيمياءُ، والهيمياءُ، والخواصُّ المتقدِّمُ ذِكْرُها[2].

الحقيقةُ الخامسة: الطِّلَّسمات، وحقيقتُها نفسُ أسماءٍ خاصَّةٍ لها تعلُّقٌ بالأفلاكِ والكواكبِ على زعمِ أهلِ هذا العلمِ في أجسامٍ من المعادنِ أو غيرِها تحدُثُ لها آثارٌ خاصّةٌ رُبِطَت بها في/ مجاري العادات، فلا بُدَّ في الطِّلَّسْم من هٰذه الثلاثةِ الأسماءِ المخصوصة وتعلُّقِها ببعضِ أجزاءِ الفَلَك، وجَعْلِها في جسمٍ من الأجسام، ولا بُدَّ مع ذلك من قُوَّةِ نفسٍ صالحةٍ لهٰذه الأعمال، فليس كلُّ النفوسِ مجبولةً على ذلك[3].

١٧٣/ب

---

(١) حاصلُ مذهب الإمام الشافعيِّ أنَّ السِّحرَ من المكفّرات إذا كان فيه عبادةُ الشمس ونحوِها، فإنْ خلا عن ذلك كان حراماً لا كُفْراً، فهو بمُجرَّدِه لا يكون كُفْراً ما لم ينضمَّ إليه مُكفِّرٌ، ومن ثمَّ قال الماوردي: مذهبُ الشافعيِّ رضي الله عنه أن لا يكفر بالسحرِ ولا يجبُ به قَتْلهُ، ويُسألُ عنه، فإن اعترفَ معه بما يوجبُ كُفْرَه كان كافراً بمُعْتقدِه لا بسِحرِهِ، وكذا لو اعتقد تأثيرَ السحرِ كان كافراً باعتقاده لا بسِحرِهِ، فيُقْتَلُ حينئذٍ بما انضمَّ إلى السحرِ لا بالسحر. انتهى، وهو مستفادٌ من كلامِ ابن حجر الهيتميِّ في «الإعلام بقواطع الإسلام»: ٢١.

(٢) قولهُ: «ثم هذه الأنواع قد تقع بلفظٍ هو كفرٌ». . إلى قوله: «والخواصُّ المتقدِّم ذكرها» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله صحيح، والله تعالى أعلم.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ذكرَ أوصافَ الطِّلَّسْماتِ ورَسْمَها ولم يذكُرْ حُكْمَها، وهي ممنوعةٌ شرعاً، ثم مَن اعتقدَ لها فعلاً وتأثيراً فذلك كُفْرٌ، وإلا فعِلْمُها معصية غير كفرٍ، إمَّا مطلقاً، وإما ما يُؤدي منها إلى مضرةٍ دون ما يؤدِّي إلى منفعةٍ، والله تعالى أعلم.

الحقيقة السادسة: الأَوْفاقُ. وهي ترجعُ إلى مناسباتِ الأَعدادِ، وجَعْلِها على شكلٍ مخصوصٍ مُربَّعٍ، ويكون ذلك المربَّعُ مقسوماً بُيوتاً، فيُوضَعُ في كلِّ بيتٍ عددٌ حتى تكمُلَ البيوتُ، فإذا جُمِعَ صفٌّ كاملٌ من أَضلاعِ المربَّعِ فكان مجموعُه عدداً، وليكُن عشرين مثلاً، فلتكُن الأضلاعُ الأربعةُ إذا جُمِعَتْ كذلك، ويكونُ المربَّعُ الذي هو من الركن إلى الركنِ كذلك، فهذا وَفْقٌ، فإنْ [كان] العددُ مئةً، ومن كلِّ جهةٍ كما تقدَّم مئة، فهذا له آثارٌ مخصوصةٌ، ويقال: إنه خاصٌّ بالحروبِ ونَصْرِ مَنْ يكونُ في لوائه، وإن كان خمسةَ عَشَر من كل جهةٍ، فهو خاصٌّ بتيسيرِ العسيرِ، وإخراجِ المسجونِ، وأيضاً الجنين من الحامل، وتيسيرِ الوضع، وكلِّ ما هو من هذا المعنىٰ، وكان الغزاليُّ يعتني به كثيراً حتى إنه يُنْسَبُ إليه، وضابطه بَطَدَ، زَهَجَ، واح، فكلُّ حرفٍ منها له عددٌ إذا جُمِعَ عددُ ثلاثةٍ منها كان مِثْلَ عددِ الثلاثةِ الأُخَر، فالباء باثنين، والطاءُ بتسعةٍ، والدالُ بأربعةٍ صار الجميعُ بخَمْسةَ عشر، وكذلك نقول: الباءُ باثنين، والزايُ بسبعةٍ، والواوُ بستّـةٍ، صار الجميعُ من الضِّلْعِ الآخرِ خمسةَ عشر، وكذلك القُطْرُ من الركنِ إلى الركن. تقول: الباءُ باثنين، والهاءُ بخمسةٍ، والحاءُ بثمانيةٍ، الجميعُ خَمْسَةَ عشر، وهو من حسابِ الجُمَّل، وعلى هـذا المثال وهي الأَوْفاقُ، ولها كتبٌ موضوعة لتعريفِ كيفَ توضَعُ حتى تصيرَ على هٰذه النسبةِ من الاستواء، وهي كلَّما كَثُرَتْ كان أَعْسَرَ، والضوابطُ الموضوعةُ لها حَسَنةٌ لا تَنْخَرِمُ إذا عُرِفَت أعني في صورة الوضع.

ب	ط	د
ز	هـ	ج
و	ا	ح

وأما ما يُنْسَبُ إليها من الآثارِ فقليلةُ الوقوعِ أو عَديمتُه[1].

الحقيقة السابعة: الخواصُّ المنسوبةُ إلى الحقائقِ، ولا شكَّ أنَّ الله تعالى أَوْدعَ في أجزاءِ هذا العالم أسراراًوخواصَّ/ عظيمةً وكثيرةً حتى لا يكادُ يَعْرىٰ شيءٌ عن خاصِّيةٍ، فمنها ما هو معلومٌ على الإطلاق كإرواءِ الماءِ وإحراقِ النار، ومنها ما هو مجهولٌ على الإطلاق، ومنها ما يعلمُه الأفرادُ من الناس كالحجرِ المُكرَّمِ، وما يُصْنَعُ منه الكيمياء ونحوُ ذلك، كما يقال: إنَّ بالهند شجراً إذا عُمِلَ منه دُهنٌ، ودُهِنَ به إنسانٌ لا يقطَعُ فيه الحديد، وشجراً إذا استُخْرِجَ منه دُهن، وشُرِبَ على صورةٍ خاصةٍ مذكورةٍ عندهم في العملياتِ استغنىٰ عن الغذاء، وامتنعَت عليه الأمراضُ، واستقامَ ولا يموتُ بشيءٍ من ذلك، وطالت حياتُه أبداً حتى يأتيَ من يَقْتُله، أما موتهُ بهذه الأسبابِ العاديةِ فلا، ونحوُ ذلك. فهذا شيء مُوْدَعٌ في أجزاءِ العالَم لا يدخلُه فِعلُ البشرِ، بل هو ثابتٌ كاملٌ مستقلٌّ بقدرةِ الله تعالى[2].

١٧٤/أ

الحقيقة الثامنة: خواصُّ النفوس، وهو نوعٌ خاصٌّ من الخواصّ المُوْدَعةِ في العالم، فطبيعةُ الحيواناتِ طبائعُ مختلفةٌ حتى لا تكادُ تتفقُ، بل نقطعُ أنه لا يستوي اثنان من الأناسيِّ في مزاجٍ واحد، ويدلُّ على ذلك

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله فيها صحيحٌ،مع أنه تسامحَ في قولهِ: إنَّها ترجع إلى مُناسبات الأعداد، فإنها ليست كذلك، بل هي راجعةٌ إلى المساواةِ بحسبِ جَمْعِ ما في كلِّ سطرٍ من بيوتِ مُربَّعاتها، وجميعِ ما في البيوتِ الواقعةِ على القُطر.

(٢) علق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله فيها صحيح إلَّا ما قاله من تعيينِ الآثار التي ذكرها ونَسَبَه إلى بعضِ الأحجار، فذلك شيءٌ سمِعْناه، ولا نعلمُ صحَّته من سُقْمهِ.

أنك لا تجدُ أحداً يُشْبهُ أحداً من جميعِ الوجوه، ولو عَظُمَ الشَّبَهُ لا بُدَّ من فرقٍ بينهما، ومعلومٌ أنَّ صفاتِ الصُّوَرِ في الوجوهِ وغيرِها تابعةٌ للأَمْزِجة، فلما حصل التباينُ في الصفاتِ على الإطلاقِ وجبَ التباينُ في الأمزجةِ على الإطلاق، فنفسٌ طُبِعَتْ على الشجاعةِ إلى الغايةِ، وأُخْرىٰ على الجُبن إلى الغاية، وأُخرىٰ على الشرِّ إلى الغاية، وأُخرىٰ على الخيرِ إلى الغاية، وأُخرىٰ أيَّ شيءٍ عَظَّمَتْه هلكَ، وهذا هو المسمَّىٰ بالعينِ، وليس كلُّ أحدٍ يُؤذي بالعين، والذين يُؤذون بها تختلفُ أحوالُهم، فمنهم من يصيدُ بالعينِ الطيرَ في الهواء، ويقلعُ الشجرَ العظيمَ من الثرىٰ، أخبرني بذلك العُدولُ وغيرُهم، وآخرُ لا يصلُ بعينهِ إلى ذلك، بل التمريضُ اللطيفُ ونحوُ ذلك، ومنهم من طُبعَ على صحةِ الحَزْرِ، فلا يُخْطىءُ الغيبَ عند شيءٍ مخصوصٍ، ولا يتأتَّىٰ له ذلك في غيره، فلذلك تجدُ بعضَهم لا يُخْطىءُ في علمِ الرملِ أبداً، وآخرَ لا يُخْطىءُ في أحكامِ النجومِ أبداً، وآخَرَ لا يخطىءُ في علم الكَفِّ[1] أبداً، وآخَرُ لا يُخْطىءُ في عِلْمِ التَّسْيير[2] أبداً، لأنَّ نفسَه طُبِعَتْ على/ ذلك ولم تُطْبَعْ على غيره، فمن توجَّهَتْ نفسُه لطلبِ الغيبِ عند ذلك الفعلِ الخاصِّ أدركَته بخاصِّيتها، لا لأنَّ النجومَ فيها شيءٌ، ولا الكفَّ، ولا الرملَ ولا بَقِيَّتَها، بل هي خواصُّ نفوسٍ، وبعضُهم يجدُ صحَّةِ أعماله على ذلك وهو شابٌّ، فإذا كَبِرَ[3] فقَدَها، لأنَّ القوةَ نقصَت عن تلك الحِدَّة التي كانت في الشُّبُوبيةِ، وقد ذهبَتْ.

١٧٤/ب

ومن خواصِّ النفوسِ ما يقتلُ، ففي الهندِ جماعةٌ إذا وجَّهوا نُفوسهم لقتلِ شخصٍ مات، ويُشَقُّ صَدْرُه فلا يُوْجَدُ فيه قلبهِ، بل انتزعوه من

---

(١) في المطبوع: الكتف.

(٢) في المطبوع: السَّيْر.

(٣) في المطبوع: فإذا صار كبيراً.

صَدْرِهِ بالهِمَّةِ والعَزْمِ وقوةِ النفس، ويُجَرِّبون بالرُّمانِ فيَجْمعون عليه هِمَمَهم فلا تُوجَدُ فيه حَبَّةٌ[1]، وخواصُّ النفوسِ كثيرةٌ لا تُعدُّ ولا تُحْصىٰ، وإليه مع غيرِهِ الإشارةُ بقوله عليه السلام: «الناسُ معادنُ كمعادنِ الذهب والفضة»[2] والحديثُ إشارةٌ إلى تبايُنِ الأخلاقِ والخَلْق والسَّجايا والقُوىٰ كما أنَّ المعادنَ كذلك[3].

الحقيقةُ التاسعة: الرُّقىٰ. وهي ألفاظٌ خاصّةٌ يحدُثُ عندها الشفاءُ من الأَسقامِ والأَدْواءِ والأسبابِ المُهلكة، ولا يُقالُ لَفْظُ الرُّقىٰ على ما يُحْدِثُ ضَرَراً بل ذلك يقال له: السحر، وهٰذه الألفاظُ منها ما هو مشروعٌ كالفاتحةِ والمعوِّذتَيْن، ومنها ما هو غيرُ مشروعٍ كرُقىٰ الجاهليةِ والهندِ وغيرِهم، ورُبما كان كُفراً، ولذلك نهىٰ مالكٌ وغيرُه عن الرُّقىٰ بالعجميةِ لاحتمالِ أن يكونَ فيه محرم[4]، وقد نهىٰ علماءُ العصرِ عن الرُّقْيةِ التي

---

(١) انظر «المقدّمة»: ٥٥٢ لابن خلدون.

(٢) أخرجه أحمد ١٦/٥٦٠، ومسلم (٢٦٣٨)، وأبو داود (٣٨٣٤) وغيرهم من حديثِ أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) علَّق ابن الشاط على الحقيقة الثامنة بقوله: في كلامهِ ذلك تسامحٌ في إطلاقِ لفظِ الخواصِّ، وهو يريدُ مُقتضىٰ الأمزجةِ والطبائع، ولفظُ الخواصِّ لا يطلقُه أهلُ علمِ الخواصِّ، وهم الطبيعيون على ذلك مُطلقاً، بل على أمر لا ينسبونه إلى الأمزجةِ والطبائع، وما حكاه عن الهندِ لا أدري صحَّتَه من سُقْمه، وما قاله من أنَّ في الحديث الذي ذكره إشارةً إلى تبايُنِ الأخلاقِ والخَلْقِ والسَّجايا هو الظاهرُ منه، ويحتملُ غيرَ ذلك والله تعالى أعلم، وما قاله في الحقيقةِ التاسعةِ صحيحٌ، والله تعالى أعلم، وما ذكره في الحقيقةِ العاشرةِ ممكنٌ، ولم يذكُر حكمَ العزائمِ في الشرعِ، وينبغي أن يكونَ حُكْمُها حكمَ الرُّقىٰ إذا تحقَّقَتْ وتحقَّقَ أنْ لا محذورَ في تلك الألفاظ.

(٤) انظر «الجامع»: ٢٣٨-٢٣٩ لابن أبي زيد.

تُكْتَبُ في آخرِ جُمعةٍ من شهرِ رمضانَ لِما فيها من اللفظِ الأعجميِّ، ولأنهم يشتغلون بها عن الخُطبة، ويحصلُ بها مع ذلك مَفاسد[1].

الحقيقة العاشرة: العزائمُ: وهي كلماتٌ يزعمُ أهلُ العلمِ أنَّ سليمانَ عليه السلام لما أعطاه الله تعالى المُلْكَ وجَدَ الجانَّ يَعْبَثون بالناسِ في الأسواقِ، ويَخْطِفونهم من الطرقاتِ، فسأل الله تعالى أن يولِّي على كلِّ قَبيلٍ من الجانِّ مَلَكاً يضبطُهم عن الفساد، فولّىٰ الله تعالى الملائكةَ على قبائلِ الجنِّ، فمنَعوهم من الفساد ومخالطةِ الناس، وألزَمَهُم سليمانُ عليه السلام سُكْنىٰ القِفار والخرابِ من الأرض دون العامرِ ليسلمَ الناسُ من شرِّهم، فإذا عَثىٰ بعضُهم وأفسدَ، ذكر المُعَزِّمُ كلماتٍ تُعظِّمُها تلك الملائكةُ ويزعمون أنَّ لكلِّ نوعٍ من الملائكةِ أسماءً أُمِرَتْ/ بتعظيمها، ومتىٰ أقسم عليها بها أطاعت وأجابت، وفعلت ما طُلِبَ منها، فالمعزِّمُ يُقْسِمُ بتلك الأسماءِ على ذلك المَلَكِ، فيحضرُ له القبيل من الجِنِّ الذي طلبه، أو الشخصَ منهم، فيحكمُ فيه بما يريدُ، ويزعمون أنّ هذا البابَ إنما دخله الخَلَلُ من جهةِ عدمِ ضَبْطِ تلك الأسماء، فإنها أعجميةٌ لا يُدْرى وَزْنُ صيَغِها، وأنَّ كلَّ حرفٍ منها يُشَكُّ فيه: هل هو بالضمِّ أو بالفتح أو الكسر؟ وربما أسقط النُّساخُ بعضَ حروفهِ من غيرِ علمٍ، فيختلُّ العملُ، فإنَّ المُقْسَمَ به لفظٌ آخَرُ لا يُعظِّمُه ذلك المَلَكُ، فلا يُجيبُ فلا يحصلُ مقصودُ المعزِّم هذا هو حقيقةُ العزائم.

[١٧٥/أ]

الحقيقة الحاديةَ عشرةَ: الاستخدامات، وهي قسمان: الكواكبُ، والجانُّ، فيزعمون أنَّ للكواكبِ إدراكاتٍ رُوحانيةً، فإذا قُوبلت الكواكبُ ببَخورٍ خاصّ، ولباسٍ خاصٍّ على الذي يباشرُ البَخورَ، وربما تقدَّمت منه أفعالٌ خاصّةٌ منها ما هو مُحرَّمٌ في الشرع كاللُّواط، ومنها هو ما كفرٌ صريح،

---

(١) انظر «فتاوى العزِّ بن عبد السلام»: ٣٤١.

وكذلك الألفاظُ التي يخاطبُ بها الكواكبَ، منها ما هو كفرٌ صريحٌ فيُناديه بلفظِ الإلٰهيةِ ونحوِ ذلك، ومنها ما هو غيرُ مُحرَّمٍ على قَدْرِ تلك الكلمات الموضوعةِ في كتبهم، فإذا حصلت تلك الكلماتُ مع البَخورِ مع الهيئاتِ المشترطةِ كانت روحانية تلك الكواكبِ مطيعةً له، متى أراد شيئاً فَعَلَتْه له على زَعْمِهم، وكذلك القولُ في ملوك الجان ـ على زعمِهم ـ إذا عملوا لهم تلك الأعمالَ الخاصةَ لكل ملكٍ من الملوك، فهذا هو الذي يزعمون بالاستخدامِ وأنه خاصٌّ بروحانياتِ الكواكبِ وملوكِ الجانّ، وشروطُ هٰذه الأمورِ مُسْتوعبةٌ في كتب القوم، والغالبُ عليهم الكفر، فلا جَرَمَ لا يشتغلُ بهٰذه الأمور مُفْلِحٌ، وهٰهنا قد انتهىٰ العددُ إلى أحدَ عَشر، وكان أصلُها عَشْراً، بسبب أنَّ أحدَ بعضِ الخواصِّ نوعان من السحر، فاختلف العددُ لذلك[1].

وههنا أربعُ مسائلَ:

المسألةُ الأولى: قال الإمامُ فَخرُ الدين ابنُ الخطيب في كتابهِ «الملخَّص»[2]: السحرُ والعينُ لا يكونانِ من فاضل، ولا يَقعان ولايصِحَّان منه أبداً، لأن مِن شرطِ السحرِ الجَزْمَ بصدورِ الأثرِ، وكذلك أثرُ الأعمالِ من شرطِها الجزمُ، والفاضلُ المتبحِّرُ بالعلومِ يرىٰ وقوعَ/ ذلك من المُمكناتِ التي يجوزُ أن تُوجَدَ، وأن لا تُوجَدَ، فلا يصحُّ له عملٌ أصلاً، وأما العينُ فلا بُدَّ فيها من فَرْطِ التعظيمِ للمرئيِّ، والنفوسُ الفاضلة لا

١٧٥/ب

---

(١) علَّق ابن الشاط على الحقيقة الحادية عشرة بقوله: لا كلام في ذلك، فإنه حكايةٌ وقد ذكر حُكْمها.

(٢) قد نقل الإمام الحافظ ابن كثيرٍ غير واحدةٍ من المسائل التي ذكرها الإمام الرازي في «تفسيره» بخصوص السحرِ، وردَّ عليها ابن كثير ردّاً حسناً، انظر «تفسير ابن كثير» ١/ ٣٦٦.

تصلُ في تعظيمِ ما تراهُ إلى هٰذه الغاية، فلذلك لا يصحُّ السحرُ إلا من العجائزِ والتُّركمانِ أو السودانِ ونحوِ ذلك من النفوس الجاهلة[1].

المسألة الثانية[2]: السحرُ له حقيقةٌ، وقد يموتُ المسحورُ أو يتغيَّرُ طَبْعُه وعادتُه، وإن لم يباشِره، وقال به الشافعيُّ وابن حنبل. وقالت الحنفية: إن وصل إلى بَدَنهِ كالدخانِ ونحوهِ جازَ أن يؤثِّر، وإلا فلا[3].

وقالت القدرية[4]: لا حقيقةَ للسحرِ.

لنا الكتابُ والسنّةُ والإجماع.

أما الكتابُ فقولهُ تعالى: ﴿يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحْرَ﴾ [البقرة: ١٠٢] وما لا حقيقةَ له لا يُعَلَّم، ولا[5] يلزَمُ صدورُ الكفرِ عن الملائكةِ، لأنه قُرِىء ﴿المَلِكَيْنِ﴾ بكسر اللام أو: هُما مَلَكان، وأُذِنَ لهما في تعليمِ الناسِ السحرَ للفرقِ بين المعجزةِ والسحر، لأنَّ مصلحةَ الخلق في ذلك الوقتِ كانت تقتضي ذلك، ثم صَعِدا إلى السماء. وقولُهما: ﴿فَلَا تَكْفُرْ﴾ أي لا تستعمِلْه على وجهِ الكفر، كما يقال: خُذِ المالَ، ولا تفسُقْ به، أو يكون معنى قولهِ عزّ وجلّ: ﴿يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحْرَ﴾ [البقرة: ١٠٢] أي: ما يصلح للأمرين، وفي «الصحيحين»[6]: أنه ﷺ سُحِرَ، فكان يُخَيَّلُ إليه أنه يأتي

---

(١) علَّق ابن الشاط على كلامِ الفخرِ بقوله: لا كلامَ معه في ذلك لأنه نَقْلٌ، وما قاله الفخرُ يتوقَّفُ على الاختبارِ والتجربةِ، ولا نعلمُ صحةَ ذلك من سُقمهِ، وما قاله في المسألةِ الثانية صحيح.

(٢) انظر «الذخيرة» ١٢/ ٣١ حيث ذكر هذه المسألة نَقْلاً عن الإمام الطرطوشيِّ.

(٣) انظر «المغني» ١٢/ ٢٩٩ لابن قدامة حيث حرَّر هذا المقام تحريراً حَسَناً.

(٤) يعني المعتزلة.

(٥) سقط لفظ «لا» من «الذخيرة» وهو مُفْضٍ إلى اختلالِ المعنى.

(٦) سبق تخريج الحديث.

النساءَ، ولا يأتيهن الحديث، وقد سَحرتْ عائشةَ رضي الله عنها جاريةٌ اشترَتْها[1]، وكان السحرُ وخبرُه معلوماً للصحابةِ رضوان الله عليهم أجمعين، وكانوا مُجمعين عليه قبل ظهورِ القَدَرية، ولأنَّ الله قادر على خلقِ ما يشاءُ عَقيبَ كلامٍ مخصوصٍ، أو أدويةٍ مَخْصوصةٍ.

احتجوا بقوله تعالى: ﴿يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ﴾ [طه: ٦٦] فهو تخيُّلٌ لا حقيقةَ له، ولأنه لو كانت له حقيقةٌ لأمكنَ الساحرَ أن يدَّعيَ به النبوةَ، فإنه يأتي بالخوارقِ على اختلافِها.

والجواب عن الأول: أنه حُجَّةٌ لنا، لأنه تعالىٰ أثبتَ السحرَ، وإنما لم ينهضْ بالخيالِ إلى السعي، ونحنُ لا ندَّعي أنَّ كلَّ سحرٍ ينهضُ إلى كلِّ المقاصد.

وعن الثاني: أنَّ إضلالَ الله تعالى للخلقِ مُمكن، لكنَّ الله تعالى أجرىٰ عادتَه بضبطِ مصالحِهم، فما يَسَّر ذلك على الساحر، وكم من مُمكن منعه/ الله عزّ وجلّ من الدخول في العالم لأنواعٍ من الحِكَمِ، مع أنا سنُبيِّنُ بعد هٰذه المسألةِ إن شاء الله تعالى الفرقَ بين السحرِ والمُعْجزات من وجوهٍ، فلا يحصُلُ اللَّبْسُ والضلال. ١٧٦/أ

المسألة الثالثة[2]: قال الطرطوشيُّ في «تعليقه»: قال مالكٌ وأصحابُه: الساحرُ كافرٌ يُقْتل ولا يُستتابُ، سحر مُسلماً أو ذِمِّياً كالزنديق. قال محمد: إن أظهَره قُبِلَت توبته. قال أَصْبَغُ: إن أظهَره، ولم يَتُبْ، فقُتِل فمالُه لبيتِ المال، وإن استتر فلورثتهِ من المسلمين، ولا آمرُهم بالصلاةِ عليه، فإن فعلوا فهم أَعلم.

---

(١) أخرجه البيهقيُّ في «السنن الكبرى» ٨/ ١٣٧، وهو في «مصنف عبد الرزاق» (١٩٠٢٠) من حديث عمرة بنت عبد الرحمٰن.

(٢) انظر «الذخيرة» ١٢/ ٣٣، للقرافيِّ و«المعونة» ٣/ ١٣٦٤ للقاضي عبد الوهاب.

ومن قولِ عُلمائِنا القدماء: لا يُقْتلُ حتى يثبتَ أنه من السحرِ الذي وصفه الله عزّ وجلّ بأنه كفر.

قال أَصبغُ: يكشِفُ عن ذلك من يعرفُ حقيقتَه، ولا يلي قَتْلَه إلا السلطانُ، فإن سَحرَ المكاتَبُ أو العبدُ سَيِّده لم يَلِ سيِّدُه قَتْلَه بل الإمامُ ولا يُقْتلُ الذميُّ إلا أن يضرَّ المسلمَ بسِحره، فيكون نَقْضاً لعهدِه فيُقتل، ولا يُقْبَلُ منه الإسلامُ، وإنْ سَحر أَهلَ مِلَّتهِ فيؤدَّب إلا أن يقتلَ أحداً فيُقْتل به.

وقال سحنون: يُقتل إلا أن يُسْلِمَ كالسابِّ، وهو خلافُ قولِ مالك، فإن ذهب لمن يعملُ له سِحراً، ولم يباشِر، أُدِّبَ أدباً شديداً، لأنه لم يكفُر، وإنما ركَنَ للكَفَرة. قال: وتعلُّمُه وتعليمُه عند مالك كفر.

وقالت الحنفية[1]: إن اعتقد أنَّ الشياطين تفعلُ ما يشاءُ فهو كافر، وإن اعتقد أنه تخييلٌ وتمويهٌ لم يكفر.

وقالت الشافعية[2]: يصفُه، فإن وجَدْنا فيه ما هو كفرٌ كالتقرُّبِ للكواكبِ، ويعتقدُ أنها تفعلُ ما يلتمسُ منها فهو كُفر، وإن لم نجدْ فيه كفراً، فإن اعتقد إباحتَه فهو كفر. قال الطرطوشيُّ: وهذا متفق عليه، لأن القرآنَ نطق بتحريمه. قالت الشافعية: إن قال: سِحري يقتلُ غالباً، وقتَلْتُ به قُتِلَ، وإن قال: الغالبُ منه السلامة، فعليه الديةُ مُغلَّظةً في مالهِ، لأن العاقلةَ لا تحمِلُ الإقرارَ. وقال أبو حنيفةَ: إن قال: قتلتُ

---

(١) هذا قولُ الحنفية في الكاهن لا في الساحر، انظر «فتح باب العناية» ٣/ ٣٠٩ لملاّ علي القاري حيث قال: تعلُّمُ السحرِ وتعليمُه حرامٌ بلا خلافٍ بين أهلِ العلم، ومن اعتقد إباحتَه كفر... وأما الكاهن، وهو العرَّافُ الذي يحدِسُ... فقال أصحابُنا: إن اعتقد أنَّ الشياطين يفعلون له ما يشاء كفر، وإن لم يعتقد لم يكفُر.

(٢) سبق تحرير مذهب الشافعية في هذه المسألة.

بسِحري لم يجبْ عليه القَوَدُ، لأنه لم يقتُل بمُثَقَّل، وإن تكرَّر ذلك منه قُتِلَ، لأنه سَعىٰ في الأرضِ بالفساد[1].

قال الطرطوشيُّ: ودليلُ المالكية قولهُ تعالى: ﴿وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَآ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾ [البقرة:١٠٢] أي: بتعلُّمِه ﴿وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَٰنُ وَلَٰكِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ كَفَرُوا۟ يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ / ٱلسِّحْرَ﴾ [البقرة:١٠٢] ١٧٦/ب ولأنه لا يتأتّىٰ إلا مِمَّن يعتقدُ أنه يقدرُ به على تغييرِ الأجسامِ، والجَزْمُ بذلك كُفر أو نقول: هو علامةُ الكفرِ بإخبارِ الشرعِ، فلو قال الشارعُ: من دخل موضعَ كذا، فهو كافر، اعتقدنا كُفْرَ الداخلِ، وإن لم يكُن الدخول كُفراً، وإن أخبرنا هو أنه مؤمنٌ لم نصدِّقْه.

قال: فهذا معنىٰ قولِ أصحابنا: إنَّ السحرَ كُفْرٌ، أي: دليلُ الكفر، لا أنه كُفْرٌ في نفسِه كأكلِ الخنزيرِ وشُرْبِ الخمر والتردُّدِ للكنائسِ في أعيادِ النصارىٰ، فنحكم بكُفْرِ فاعلِه، وإن لم تكُنْ هذه الأمورُ كفراً لا سِيَّما وتعلُّمُه لا يتأتّىٰ إلا بمُباشرتهِ، كمن أراد أن يتعلَّمَ الزَّمْرَ أو ضَرْبَ العود، والسحرُ لا يتمُّ إلا بالكُفرِ، كقيامهِ إذا أراد سِحْرَ سُلطانٍ لبُرْجِ الأسدِ قائلاً خاضعاً متقرِّباً له، ويناديه: يا سَيِّداه، يا عظيماه، أنت الذي إليك تَدينُ[2] الملوكُ والجبابرةُ والأسودُ، أسألكَ أن تُذَلِّلَ لي قلبَ فلانٍ الجبَّار[3]، واحتجُّوا بأن تعلُّمَ صريحِ الكفرِ ليس بكفرٍ فإنَّ الأُصوليَّ[4] يتعلَّمُ جميعَ أنواعِ الكفرِ ليُحذِّرَ منه، ولا يقدَحُ في شهادتهِ ومأخذهِ،

---

(١) علق ابن الشاط على ما مضى من هذه المسألة بقوله: ذلك كله نقل لا كلام فيه.

(٢) في الأصل: تدبير. ولعلَّ ما في المطبوع أوْلى بالصواب.

(٣) قولهُ: «لا سيّما... إلى قوله: فلان الجبار» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: يعني أن تعلُّمه لتحصيل ثمرته لا لغير ذلك من المقاصد، وذلك صحيحٌ من جهة اشتراط أهل السحرِ ذلك، بل الجزم بحصولِ الأثر على ما ذكره الفخر.

(٤) يعني الباحث في أُصولِ الدين والاعتقاد.

فالسحرُ أولىٰ أن لا يكونَ كُفراً، ولو قال إنسانٌ: إنما تعلَّمْتُ كيف يُكْفَرُ باللهِ لأجتنبَه، أو كيف الزنىٰ وأنواعُ الفواحشِ لأجتَنبها لم يأثَمْ[1].

قلتُ: هٰذه الأسْوِلةُ[2] في غايةِ الإشكالِ على أصولنا، فإنَّ السَّحَرَةَ يعتمدون أشياءَ تأبىٰ قواعدُ الشريعةِ تكفيرَهم بها، كفعلِ الحجارةِ المتقدِّمِ ذكرُها قبل هٰذه المسألة، وكذلك يجمعون عقاقيرَ ويجعلونها في الأنهارِ والآبارِ أو زيرِ الماء، أو في قبورِ الموتى أو في بابٍ يُفْتَحُ إلى المشرقِ أو غيرِ ذلك من البقاع؛ ويعتقدونَ أنَّ الآثارَ تحدُثَ عند تلك الأمورِ بخواصِّ نفوسِهم التي طبعَها الله تعالى على الربط بينها وبين تلك الآثارِ عند صِدْقِ العَزْمِ، فلا يُمكنُنا تكفيرُهم بجمعِ العقاقير، ولا بوَضْعِها في الآبار، ولا باعتقادِهم حصولَ تلك الآثارِ عند ذلك الفعل، لأنهم جرَّبوا ذلك فوجدوه لا ينخرمُ عليهم لأجلِ خواصِّ نفوسهم، فصار ذلك الاعتقادُ كاعتقادِ الأطباءِ حصولَ الآثارِ عند شُرْبِ العقاقيرِ لخواصِّ طبائع/ تلك العقاقير[3] ١٧٧/أ وخواصُّ النفوسِ لا يمكنُ التكفير بها، لأنها ليست من كَسْبهم، ولا كُفْرَ بغيرِ مُكْتَسبٍ.

وأما اعتقادهم أنَّ الكواكبَ تفعلُ ذلك بقدرةِ الله تعالى فقد أَخطؤوا، لأنها لا تفعلُ ذلك، ولا رَبَطَ الله تعالى بها ذلك، وإنما جاءت الآثارُ من

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: تقول المالكية بموجب ذلك، ولا يلزم مقصودُ الحنفية، فإن ما ذكره الحنفية تعلُّمُ الكفر لا لنفسه بل لتصحيحٍ يقتضيه.

(٢) في المطبوع: المسألة.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله من أنه لا يمكنُ التكفيرُ بجمعِ العقاقيرِ وغيرِ ذلك من الأفعال صحيحٌ إذا كان ذلك الجمعُ وسائرُ تلك الأفعالِ غيرَ مقصودٍ به اجتلابَ الآثارِ المطلوبةِ من ذلك، وأما إذا كانت مقصوداً بها ذلك، فهو السحرُ الذي هو كُفْرٌ بنفسهِ لتضمُّنه اعتقادَ تأثيرِ هٰذه الأمور، أو دليلُ الكفرِ على مذهبِ المالكية، والله تعالى أعلم.

خواصٍّ نفوسهم التي ربط الله بها تلك الآثارَ عند ذلك الاعتقاد[1]. فيكون ذلك الاعتقادُ في الكوكبِ خطأً، كما إذا اعتقد طبيبٌ أنَّ الله تعالى أودَع في الصَّبْرِ والسَّقمونيا عَقْلَ البطنِ وقَطْعَ الإسهالِ، وأما تكفيرُه بذلك فلا[2]، وإن اعتقدوا أنَّ الكواكب تفعلُ ذلك أو الشياطين بقُدرتِها لا بقُدرةِ الله تعالى، فقد قال بعضُ علماءِ الشافعية: هذا مذهبُ المعتزلةِ في استقلالِ الحيوانات بقُدرتها دون قدرة الله تعالى، فكما لا نكفِّرُ المعتزلة بذلك لا نكفِّرُ هٰؤلاء[3]. ومنهم من فرَّقَ بأنَّ الكواكبَ مظِنَّةُ العبادة، فإذا انضمَّ إلى ذلك اعتقادُ القدرةِ والتأثيرِ كان كُفراً[4].

وأجيبَ عن هذا الفرقِ بأنَّ تأثيرَ الحيوان في القتلِ والضَّرِّ والنفعِ في مَجْرىٰ العادةِ مُشاهدٌ من السباع والآدميين وغيرِهم[5]، وأَما كَوْنُ المُشتري أو زُحَلُ يوجبُ شقاوةً أَو سعادةً فإنما هو حَزْرٌ وتخمينٌ من المنَجِّمين لا صِحَّة له[6]، وقد عُبِدَت البقرُ والشجرُ والحجارةُ والثعابين فصارت هذه الشائبةُ مُشْتركةً بين الكواكبِ وغيرِها فهو موضعُ نظر[7]،

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لا أعرفُ صحَّةَ ما قالوه من رَبْطِ تلك الآثارِ بخواصِّ النفوس.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك صحيح.

(٣) علق عليه ابن الشاط بقوله: إن كان المرادُ أنها تفعلُ بقُدَرِها من غيرِ تعلُّق قُدرةِ الله تعالى بقُدَرِها فذلك كفرٌ صريح، وإن كان المرادُ أنها تفعلُ بقُدرِها مباشرةً مع تعلُّق قُدرةِ الله تعالى بقُدرِها فهو مذهبُ المعتزلة.

(٤) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إن كان ذلك لاعتقادِ أنَّ الكواكبَ مستغنيةٌ بقُدْرتِها عن قُدرةِ الله تعالى، فذلك كفرٌ صريح.

(٥) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ليس تأثير الحيوانِ بمشاهدٍ، وإنَّما التأثير لا غير.

(٦) قال ابن الشاط: ذلك صحيح.

(٧) قال ابن الشاط: هو كما قال موضعُ نظر.

والذي لا مِرْيَةَ فيه أنه كُفْرٌ إن اعتقد أنها مستقلةٌ بنفسِها لا تحتاجُ إلى الله تعالى، فهذا مذهبُ الصابئةِ[١]، وهو كُفْرٌ صريحٌ لا سيَّما إن صَرَّحَ بنَفْيِ ما عداها[٢]، وبهذا البحثِ يظهرُ ضعفُ ما قالته الحنفية: مِن [أَنَّ] أمرَ الشياطين وغيرِهم [كفر][٣]، بل ينبغي لهم أن يُفَصِّلوا في هذا الإطلاق، فإنَّ الشياطين كانت تصنعُ لسليمانَ عليه السلام ما يأمرُهم به من محاريبَ وتماثيلَ وغيرِ ذلك، فإن اعتقد الساحرُ أنَّ الله تعالى سخَّر له بسببِ عقاقيرِه مع خواصّ نفسه الشياطينَ صَعُبَ القولُ بتكفيرِه[٤].

وأما قولُ الأصحاب: إنه علامةُ الكُفرِ، فمُشْكِلٌ، لأنا نتكلَّمُ في هٰذه المسألةِ باعتبارِ الفُتيا، ونحن نعلمُ أنَّ حالَ الإنسانِ في تصديقهِ لله تعالى/ ١٧٧/ب ورُسُلهِ بعد عمل هٰذه العقاقيرِ كحالهِ قبل ذلك، والشرعُ لا يخبرُ على خلافِ الواقع[٥]. فإن أرادوا الخاتمةَ فمُشْكِلٌ أيضاً، لأنا لا نكفِّرُ في الحال بكُفْرٍ واقعٍ في المآل، كما أنا لا نجعلُه مؤمِناً في الحالِ بإيمانٍ واقعٍ في المآلِ، وهو يعبدُ الأصنامَ الآن، بل الأحكامُ الشرعية تتبعُ أسبابَها

---

(١) وهم عبدة الكواكب.

(٢) قال ابن الشاط: ما قاله في ذلك صحيح.

(٣) في الأصل: من أمرِ الشياطين وغيرهم، ولعلَّ الصوابَ ما في المطبوع.

(٤) علق عليه ابن الشاط بقوله: الظاهرُ ما قاله من لزوم التفصيل، وأنه إن اعتقد أنَّ ذلك من فعل الله تعالى فلا كُفْرَ إلّا أن يكونَ نفسُ السحرِ كُفْراً كما هو ظاهرُ الآية، فذلك كفرٌ بالوضع، والله تعالى أعلم.

(٥) علق عليه ابن الشاط بقوله: إذا ثبت دليلٌ شرعيٌّ على أنَّ السحرَ كُفر، وأنه علامةُ الكفرِ، فلا إشكالَ، لأنه يكونُ حينئذٍ من شرطِ المؤمنِ أن لا يعملَ سِحراً، وعند ذلك يصحُّ إيمانه، إمَّا ظاهراً أو باطِناً إن كان السحرُ بنفسِه كفراً، وإما ظاهراً إن كان علامةَ الكفر بحسب الظاهر.

وتحقُّقها لا توقُّعها، وإن قطَعْنا بوقوعِها كما أنا نقطعُ بغروبِ الشمس وغيرِ ذلك، ولا نرتِّبُ مُسبَّباتِها قبلها[1].

وأما قولُ أصحابِنا في التردُّدِ إلى الكنائسِ وأكلِ الخنزيرِ وغيرِه: إنَّما قضَيْنا بكُفره في القضاءِ دونَ الفُتيا، وقد يكون فيما بينه وبين الله تعالى مُؤمناً، فالذي يستقيمُ في هٰذه المسألةِ ما حكاه الطرطوشيُّ عن قدماءِ أصحابِنا: أنَّا لا نكفِّرُه حتى يثبتَ أنه من السحرِ الذي كَفَّر الله تعالى به، أو يكونَ سِحراً مُشْتمِلاً على كُفرٍ كما قال الشافعي[2].

وأما قولُ مالكٍ: إنَّ تعلُّمَه أوْ تعليمَه كفرٌ، ففي غاية الإشكال[3]، فقد قال الطرطوشي ـ وهو من ساداتِ العلماء الصلحاءَ ـ: إنَّه إذا وقف إلى برجِ الأسد، وحكىٰ القضيةَ إلى آخرِها، فإنَّ هذا سحرٌ فقد تصوَّره، وحكمَ عليه بأنه سِحْرٌ، وهذا هو تعلُّمه، فكيف يتصوَّرُ من لم يتعلَّم؟

وأما قولهُ: لا يُتَصَوَّرُ التعلُّمُ إلا بالمباشرةِ كضربِ العود، فليس كذلك، بل كُتُبُ السحرةِ مملوءةٌ من تعليمِهِ، ولا يحتاجُ إلى ذلك، بل هو كتعليمِ أنواعِ الكفرِ الذي لا يكفرُ به الإنسانُ كما نقول: إنَّ النصارىٰ يعتقدون في عيسى عليه السلام كذا والصابئة يعتقدون في النجوم كذا، ونتعلَّمُ مذاهبَهم وما هُم عليه على وجههِ حتى نردَّ عليهم ذلك، فهو قُرْبةٌ لا

---

(١) قال ابن الشاط: إن أرادوا ذلك فمُشْكلٌ كما قاله، وذلك صحيح.

(٢) قال ابن الشاط: قولهُ في ذلك صحيح.

(٣) علق عليه ابن الشاط بقوله: ليس الأمرُ كما قال، فإنه قولٌ مُسْتَندٌ إلى ظاهرِ الآية، وما قاله عن الطرطوشيِّ وقال: إنَّ ذلك هو تعلُّمُه لا يريدُ أن لا تعلُّمَ له سِواه ليس كما قال، بل تعلُّمه على وجهين: أحدُهما ليعرفَ حقيقتَه خاصةً إما لتجنُّبٍ أو لغيرِ ذلك، وهذا ليس بكُفرٍ، والوجه الثاني: أن يتعلَّمه قاصداً بتعلُّمِه تحصيلَ أثرِه متى احتاجَ إلى ذلك، وهذا هو الذي اقتضىٰ ظاهرُ الكتاب أنه كفر.

كفر[1]، وقد قال بعضُ العلماء: إنْ تعلَّمَ السحرَ ليفرِّقَ بينه وبين المعجزاتِ كان ذلك قُرْبةً، وكذلك نقولُ: إن عَمِلَ السِّحرَ بأمرٍ مُباحٍ ليفرِّقَ به بين المجتمعين على الزنىٰ، أو قطع الطريق بالبغضاء والشحناءِ، أو يفعل ذلك بجيشِ الكفرِ فيُقْتلون به ملكَهم، فهذا كلُّه قُرْبةٌ، أو يصنَعُه محبّةً بين الزوجين، أو الملكِ مع جيشِ الإسلام. فتأمَّلْ هٰذه المباحثَ كلَّها! فالموضعُ مُشْكِلٌ جدّاً[2]، وقولُ الطرطوشي: إذا قال/ صاحبُ الشرع: مَنْ دخل الدارَ فهو كافرٌ، قضَيْنا بكُفرِه عند دخولِ الدار، فهو فرضٌ مُحال، ولا يخبرُ صاحبُ الشرعِ عن إنسانٍ بالكفرِ إلا إذا كفر[3]، وقولُهم: هو دليلُ الكفرِ ممنوعٌ[4]، وقولُهم: لأنَّ صاحبَ الشرعِ أخبر بذلك في الكتاب العزيز.

١٧٨/أ

---

(١) علق عليه ابن الشاط بقوله: مرادُ الطرطوشيِّ تعلُّمُه لتجربةِ حصولِ أثرِه لا لغيرِ ذلك، وقولهُ: قد قال بعض العلماء: إنْ تَعَلَّمَهُ ليفرِّقَ بينه وبين المعجزة صحيحٌ، وقوله: فنقول: إذا عمل السحرَ بأمرٍ مُباحٍ فيه نظر إذ لقائلٍ أن يقول: إنَّ عملَ السحرِ المقصودِ به تحصيلُ أثرِه على أيِّ وجهٍ كان كُفْرٌ، أو دليلُ الكفر بوضعِ الشارع، وهو ظاهرُ الآية كما سبق، وتوهُّمُ كَوْنِهِ إذا كان أثرُه أمراً مُباحاً التباسُه في الشرعِ كان عِلْمُه مُباحاً لا دليلَ عليه.

(٢) علق عليه ابن الشاط بقوله: إذا صحَّ أنَّ كَوْنَ أمرٍ ما كفراً أمرٌ وضعيٌّ شرعيٌّ، وثبت بدليلٍ شرعيٍّ، فلا إشكال.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله الطرطوشيُّ صحيحٌ، وليس فَرْضَ محالٍ، بل يكونُ ذلك القولُ إنشاءَ شرعٍ لا إخباراً عن كُفرِ من لم يكفُر، فذلك هو المحالُ.

(٤) علق عليه ابن الشاط بقوله: منعُه ممنوع. وما قاله من شَبهِ التخصيصِ هو تقييدُ المُطلق، وما قاله من التكفيرِ بغيرِ سببِ الكفرِ، فهو خلافُ القواعدِ نقولُ بمُوجَبِهِ، ولا نعلمُ أحداً قاله، وما قاله مِن أنّ قوله تعالى: ﴿ يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ﴾ [البقرة: ١٠٢] ليس بتفسيرٍ لقوله تعالى: ﴿ كَفَرُواْ﴾ ممنوع، وما قاله من إنه إخبارٌ عن حالِهم بعد تقرُّرِ كفرِهم بغيرِ السحرِ غيرُ لائقٍ بفصاحةِ الشارع، وما قاله مِن أنه يتعيَّنُ حَمْلُ ذلك على أنه كان ذلك السحر مشتمِلاً على الكفرِ ليس كذلك، لاحتمالِ أن يكون تعليمُه وتعلُّمه كُفراً، وهو الظاهرُ الذي لا مَعْدَلَ عنه، وأما قولُه مِنْ أنَّ مُعلِّمَ=

قلنا: حَمْلُ الآيةِ على ما هو كفرٌ من السحرِ لا مُحالَ فيه. غايتُه دخولُ التخصيصِ في العمومِ بالقواعدِ، وهذا هو شأنُنا في العموماتِ، وأما التكفيرُ بغيرِ سببِ الكفرِ فهو خلافُ القواعدِ ولا شاهدَ له بالاعتبارِ، وأيُّ دليلٍ دلَّنا على أنَّ تعلُّم السحرِ أو تعليمَه لا يكونُ إلا بالكفرِ؟

وقولهُ تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ كَفَرُواْ يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحۡرَ﴾ [البقرة:١٠٢] فالجواب عنه: أنَّ ﴿يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحۡرَ﴾ نمنعُ أنه تفسيرٌ لقوله: ﴿كَفَرُواْ﴾ بل إخبارٌ عن حالِهم بعد تقرُّرِ كُفْرِهم بغيرِ السحر، وإنما يتمُّ المقصودُ إذا كانت الجملةُ الثانية مُفسِّرةً للأولى، سَلَّمْنا أنها مفسرةٌ لها، لكن يتعيَّنُ حَمْلُه على أن ذلك السحرَ كان مشتمِلاً على الكفر، وكانت الشياطينُ تعتقدُ موجَبَ تلك الألفاظِ، كالنصرانيِّ إذا علَّمَ المسلمَ دينَه فإنه يعتقدُ مُوجَبَه، وأما الأصولي إذا علم تلميذه المسلم دينَ النصرانيةِ ليردَّ عليه، ويتأمَّلَ فسادَ قواعدِه، فلا يكفُرُ المعلِّمُ ولا المتعلِّم، وهذا التقييدُ على وَفْقِ القواعد، وأما جَعلُ التعليمِ والتعلُّمِ مُطلقاً كفراً، فخلافُ القواعد، وأَقْتَصرُ على هٰذا القدرِ من التنبيهِ على غَوْرِ هذه المسألة.

المسألةالرابعة: الفرقُ بين المعجزاتِ في النُّبواتِ وبين السحرِ وغيرِه مما يُتوهَّم أَنه من خوارقِ العادات.

هذه مسألةٌ عظيمةُ الوقع في الدين، وأشكَلَتْ على جماعةٍ من الأصوليين، والتبسَتْ على كثيرٍ من الفضلاءِ المحصِّلين. والفرقُ بينهما من ثلاثة أوجه: فرقٌ في نفس الأمر باعتبارِ الباطن، وفرقان باعتبارِ الظاهر.

أما الفرقُ الواقعُ في نفسِ الأمر: فهو أنَّ السحرَ والطِّلَّسْماتِ والسيمياءَ وهٰذه الأمورَ ليس فيها شيءٌ خارقٌ للعادةِ، بل هي عادةٌ جرَتْ من الله

= الكفرِ ومتعلِّمه ليردَّ عليه ليس بكافرٍ فصحيحٌ، وما قاله من أن من قال: إنَّ التعليمَ والتعلُّم مطلقاً كفرٌ، فهو خلافُ القواعدِ صحيحٌ أيضاً.

بترتيبِ مُسبَّباتِها على أسبابِها، غير أنَّ تلك الأسبابَ لم تحصُلْ لكثيرٍ من الناسِ، بل للقليلِ منهم، كالعقاقيرِ التي تُعمَلُ منها الكيمياءُ، والحشائش/ التي يُعْمَلُ منها النفطُ الذي يحرقُ الحصونَ والصخورَ، والدُّهْنِ الذي من ادَّهَنَ به لم يقطَع فيه حديدٌ، والسَّمَنْدَلُ[1] الحيوان الذي لا تَعدو عليه النيران، ولا يأوي إلا فيها. هٰذه كلُّها ونحوُها في العالمِ أمورٌ غريبةٌ قليلةُ الوقوع، وإذا وُجِدَت أسبابُها وُجِدَتْ على العادةِ فيها، وكذلك إذا وُجِدَت أسبابُ السِّحرِ الذي أجرىٰ الله به العادةَ حصل، وكذلك السِّيمياءُ وغيرُها، كلُّها جاريةٌ على أسبابٍ عاديةٍ غيرَ أنَّ الذي يعرفُ تلك الأسبابَ قليلٌ من الناس.

١٧٨/ب

وأما المعجزاتُ، فليس لها سببٌ في العادةِ أصلاً، فلا يجعلُ الله تعالى في العالم عَقاراً يفلقُ البحر، أو يُسَيِّرُ الجبالَ في الهواء ونحوُ ذلك، فنحن نريدُ بالمعجزةِ ما خلقَ الله تعالىٰ في العالم عند تحدِّي الأنبياءِ على هذا الوجه، وهنا فَرْقٌ عظيم[2]، غيرَ أنَّ الجاهل بالأمرين يقول: وما يُدريني أنَّ هذا لا سببَ له من جهةِ العادة، فيقالُ له: الفرقان الأخيران يُذْهبان عنك هذا اللَّبْسَ.

الفرق الأول منهما: أنَّ السحرَ وما يجري مَجراه يختصُّ بمن عُمِلَ له[3] حتى إنَّ أهلَ هٰذه الحِرَفِ إذا استدعاهم الملوكُ والأكابرُ ليُبيِّنوا لهم

---

(١) هو طائرٌ يأكلُ البيشَ، وهو نبتٌ بأرضِ الصين يؤكل وهو أخضر. ومن عجيب أمرِ السَّمَنْدلِ استلذاذه بالنارِ ومكثُه فيها. أفاده الدُّمَيْري في «حياة الحيوان الكبرى» ١/ ٥١٤.

(٢) علق عليه ابن الشاط بقوله: إن كان يريدُ أنَّ جميعَ ما يحدُثُ عن السحرِ فهو معتادٌ، وليس فيه ما هو خارقٌ، فليس ذلك بصحيحٍ، وأكثرُ الأشعريةِ أو جميعُهم يُجوِّزون خَرْقَ العوائدِ على يدِ الساحرِ، إلا أن يقول بالجوازِ وعدمِ الوقوعِ، فلا أدري من يَعْلَمُ ذلك.

(٣) علق عليه ابن الشاط بقوله: إنما يظهر ذلك لمن جرَّبه وتكرَّرت منه التجربة، وقلَّ من يُجَرِّبُه.

هذه الأمورَ على سبيلِ التفرُّج يطلبون منهم أن تُكْتَبَ أسماءُ كلِّ مَنْ يحضرُ ذلك المجلس، فيصنعون صنيعَهم لمن سُمِّيَ لهم، فإن حضر غيرُهم لا يرىٰ شيئاً مما رآه الذي سُمُّوا أولاً، قال العلماءُ: وإليه الإشارةُ بقوله تعالى: ﴿وَنَزَعَ يَدَهُۥ فَإِذَا هِيَ بَيْضَآءُ لِلنَّٰظِرِينَ﴾ [الأعراف:١٠٨] أي: لكلِّ ناظرٍ ينظرُ إليها على الإطلاق، ففارقَت بذلك السحرَ والسيمياءَ، وهذا فرقٌ عظيمٌ يظهَرُ للعالمِ والجاهلِ.

الفرقُ الثاني من الفرقين: الظاهرُ من قرائنِ الأحوالِ المفيدةِ للعلمِ القطعيِّ الضروريِّ المُحتفَّةِ بالأنبياءِ عليهم السلام، المفقودةِ في حقِّ غيرِهم، فنجدُ النبيَّ عليه الصلاة والسلام أفضلَ الناسِ نشأةً ومولداً، ومَزِيّةً وخَلْقاً وخُلُقاً، وصِدْقاً وأدباً، وأمانةً وزَهادةً، وإشفاقاً ورِفْقاً، وبُعْداً عن الدَّناءاتِ والكذبِ والتمويه ﴿ٱللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾ [الأنعام: ١٢٤] ثم أصحابه تكون في غايةِ العلم والنورِ والبركة والتقوى والديانة كأصحابِ رسولِ الله ﷺ كانوا بِحاراً/ في العلومِ على اختلافِ أنواعِها من الشرعياتِ والعقلياتِ والحِسابياتِ والسياساتِ والعلومِ الباطنةِ والظاهرة، حتى يُروىٰ أنَّ علياً رضي الله عنه جلس عند ابنِ عباسٍ رضي الله عنهما يتكلَّم في «الباء» من «بسم الله» من العِشاءِ إلى أن طلع الفجرُ، مع أنهم لم يدرسوا ورقةً، ولا قرؤوا كتاباً، ولا تفرَّغوا من الجهادِ وقَتْلِ الأعداء، ومع ذلك فإنهم كانوا على هٰذه الحالة ببركتهِ ﷺ، حتى قال بعضُ الأُصوليين: لو لم يكن لرسولِ الله ﷺ معجزةٌ إلا أصحابُهُ، لكفَوْه في إثباتِ نُبوَّتهِ، وكذلك ما عُلِمَ من فَرْطِ صِدْقه الذي جزمَ به أولياؤه وأعداؤه، وكان يُسَمَّىٰ في صِغَرِه الأمينَ، إلى غيرِ ذلك ممَّا هو مبسوطٌ في موضعهِ، فمن وقَف على هٰذه القرائن، وعرفَها من صاحبِها جزمَ بصِدْقهِ فيما يدَّعيه جَزْماً قاطعاً، وجَزم بأن هٰذه الدعوىٰ حقٌّ، ولذلك لما

١٧٩/أ

أخبر رسولُ الله ﷺ أبا بكرٍ بنبوَّتهِ، قال له الصديق: صدَقْتَ، من غيرِ احتياجٍ إلى معجزةٍ خارقةٍ، فنزل فيهما قولهُ تعالى: ﴿ وَٱلَّذِى جَآءَ بِٱلصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِۦٓ ﴾ [الزمر:٣٣] أي: محمدٌ جاءَ بالصدقِ، وأبو بكرٍ صَدَّق به[١]، فما مِن نبيٍّ إلا وله من هٰذه القرائنِ الحاليةِ والمقاليةِ العجائبُ والغرائبُ، وأما الساحرُ فعلىٰ العكسِ من ذلك كلّه، لا تجدُه في موضعٍ إلا مَمْقوتاً حقيراً بين النـاسِ، وأصحابُه واتباعُه، وأتباعُ كلِّ مبطلٍ عديمون للطلاوةِ لا بهجةَ عليهم، والنفوسُ تنفِرُ منهم، ولا فيهم من نوافلِ الخيرِ والسعـادةِ أثرٌ[٢]، فهذه فروقٌ ثلاثةٌ بين البابَين، وهي في

---

(١) أخرجه الطبري في «التفسير» ٢٤/٣ من حديثِ علي بن أبي طالب رضي الله عنه.
وأخرج الطبراني في «الأوسط» (٧١٧٣) من حديثِ أبي هريرة قال: قال رسولُ الله ﷺ لجبريل ليلة أُسري به: «إنَّ قومي لا يُصَدِّقوني» فقال له جبريل: «يصدِّقك أبو بكرٍ، وهو الصديق» قال الهيثمي في «مجمع الزوائد» ٤١/٩: في إسناده أبو وهبٍ لا يعرفُ، وبقية رجاله ثقات.

(٢) قال الإمام المازري في «المُعْلِم بفوائد مسلم» ٩٤/٣: فإن قيل: إذا جَوَّزت الأشعريةُ خرقَ العادة على يدي الساحرِ، فبماذا يتميَّزُ من النبيِّ الصادق؟
قيل: العادةُ تنخرقُ على يد النبيِّ وعلى يدِ الوليِّ وعلى يدِ الساحرِ، إلَّا أنَّ النبيَّ يتحدَّى بها ويستعجز سائرَ الخلقِ، ويحكي عن الله سبحانه خرقَ العادةِ لتصديقه، فلو كان كاذباً لم تُخرق العادةُ على يديه، ولو خرقَها لأظهر على يدِ غيرهِ من المعارضين له مِثْلَ ما أظهر على يده، والوليُّ والساحر لا يتحدَّيان ولا يستعجزان الخليقةَ ليستدلوا على صدقِهم وعلى نبوَّتِهم، ولو حاولوا أشياءَ من ذلك لم تنخرق لهم العادة، أو تتخرق ولكنها تنخرق لمن يعارضهم. وأما الوليُّ والساحرُ فإنهما يفترقان من طريقٍ أُخرىٰ، وهي: أنَّ الساحرَ يكونُ ذلك علماً على فِسْقهِ وكُفْرِه، والوليُّ لا يكون عَلَماً على ذلك فيه، فافترق حالُ الثلاثةِ بعضهم من بعض، والساحرُ أيضاً يكون ذلك منه عن أشياء يفعلها وقوىً يمزجها ومعاناةٍ وعلاج، والوليُّ لا يفتقرُ إلى ذلك، وكثيراً ما يقع له ذلك بالاتفاق من غير أن يستدعيَه أو يشعرَ به.

غايـةِ الظهورِ لا يبقيَ معها ـ ولله الحمد ـ لَبْسٌ ولا شكٌّ لجاهلٍ ولا عالم[1].

* * *

(١) علق ابن الشاط على كلام القرافيِّ بقوله: ما قاله في هذا الفرقِ صحيحٌ، وهو الفرقُ بين الوليِّ والساحرِ، وكما هو ـ أعني الاتصافَ بالصفاتِ المحمودةِ دون المذمومةِ ـ فِرقٌ بين الوليِّ والساحر، فهو فرقٌ بين النبيِّ وبينه، ثم الفرقُ بين النبيِّ والولي بالتحدِّي على مذهبِ من يمنَعُ تحدِّي الوليِّ بالولاية، والتحدِّي بالنبوةِ على مذهبِ مَنْ يُجيزُ تحدِّي الوليِّ بالولايةِ، وجميع ما قاله في الفرق الثالث والأربعين والمئتين إلى آخرِ الفرق الخامس والأربعين والمئتين صحيح.

الفرق الثالث والأربعون والمئتان

بين قاعدةِ قتالِ البُغاة، وقاعدة قتالِ المشركين[(١)]

قال ابنُ بشيرٍ: البُغاةُ: هم الذين يخرجون على الإمام تبغي خَلْعَه، أو مَنْعَ الدخولِ في طاعتهِ، أو تبغي مَنْعَ حَقٍّ واجبٍ بتأويلٍ في ذلك كُلِّه[(٢)]، وقاله أبو حنيفةَ والشافعيُّ وأحمدُ بن حنبل رضي الله عنهم، وما علِمْتُ في اشتراطِ التأويلِ خِلافاً، وبه يمتازون عن المُحاربين.

ويفترقُ قتالُهم مِن قتالِ المشركينِ بأحدَ عشرَ وجهاً:

أن يقصِدوا بالقتالِ رَدْعَهم لا قَتْلَهم، ويُكَفَّ عن مُدْبِرِهم، ولا يُجْهَزَ على جريحِهم، ولا/ تُقْتَلَ أسْراهم، ولا تُغْنَمَ أموالهم، ولا تُسْبىٰ ذَراريهم، ولا يُستعانَ على قتالِهم بمُشركٍ، ولا نُوادِعَهم على مالٍ، ولا تُنْصَبَ عليهم الرَّعَّاداتُ[(٣)]، ولا تُحَرَّقَ عليهم المساكنُ، ولا يُقْطَعَ شَجَرُهم. ١٧٩/ب

ويمتاز قتالُهم عن قتالِ المُحاربين بخمسةٍ:

يقاتلون مُدْبِرين، ويجوزُ تعمُّدُ قَتْلِهم، ويُطالبون بما استهلكوا من دمٍ أو مالٍ في الحرب وغيرِها، ويجوزُ حَبْسُ أَسْراهم لاستِبراءِ أحوالِهم، وما أَخذوه من الخراجِ والزكوات لا يسقُطُ عمَّن كان عليه كالغاصبِ، ونقلَ صاحبُ «الجواهر» في هذا الفرعِ قال: إن وَلّىٰ البُغاةُ قاضياً أو أَخذوا

---

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ١٢/ ٥ للقرافيّ، وهو مستفادٌ من كلامِ شيخهِ ابن عبد السلام في «القواعد الكبرى» ٢/ ٢٧٩.

(٢) انظر «التهذيب» ٧/ ٢٦٣ للبغويِّ، و«المغني» ١٢/ ٢٣٧ لابن قدامة.

(٣) من آلاتِ الحرب القديمة.

الزكاةَ، أو أقاموا حَدّاً، أنْفذَ ذلك كلَّهُ عبدُ الملك[1] للضرورة مع التأويل، ورَدَّه ابن القاسمِ كُلَّه لعدمِ الولاية، وبقولِ عبدِ الملكِ قالت الشافعية[2].

* * *

(١) يعني عبد الملك بن حبيب، من فحولِ المالكية، سبقت ترجمتُه.

(٢) قال الإمام البغويُّ في «التهذيب» ٧/ ٢٨٦: ولو أنَّ أهلَ البغي غلبوا على بلدٍ، فأخذوا صدقاتِ أهلِها، وخراجَ أراضيها، وجِزْيةَ أهل الذمَّة فيها، وأقاموا الحدودَ، ثم ظهر عليهم الإمامُ، كان ما أخذوا منهم محسوباً، ولا شيءَ عليهم.. لأنهم فعلوه بتأويلٍ محتملٍ، كالقاضي إذا قضىٰ بالاجتهادِ، لا ينقضُه غيره بالاجتهاد.

الفرقُ الرابعُ والأربعون والمئتان
بين قاعدةِ ما هو شُبْهةٌ تدرَأُ بها الحدود والكفّارات، وقاعدةِ ما ليس كذلك[1]

قاعدةٌ يقع بها الفرق، وهي: أنَّ الشبهاتِ ثلاثةٌ: شُبْهةٌ في الواطىءِ، وشُبْهةٌ في المَوْطوءةِ، وشبهةٌ في الطريق.

فالشبهةُ الأولى تعمُّ الحدودَ والكفّاراتِ، ومِثالُها: اعتقادُ أنَّ هٰذه الأجنبيةَ امرأتُه ومملوكتُه أو نحوُ ذلك.

ومثالُ شُبْهةِ المُوْطوءةِ: الأَمَةُ المشتركةُ إذا وَطِئَها أحدُ الشريكَيْن، فما فيها من نصيبه يقتضي عدمَ الحَدِّ، وما فيها من مِلْكِ غيرِه يقتضي الحدَّ، فيحصلُ الاشتباهُ، وهي عينُ[2] الشبهةِ، كما أنَّ اعتقادَ الأُولىٰ الذي هو جَهْلٌ مركَّبٌ، وغيرُ مطابقٍ يقتضي عدمَ الحدِّ من حيث إنه معتقدُ الإباحةِ وعَدَمُ المطابقةِ في اعتقادِهِ يقتضي الحدَّ، فحصلت الشُّبْهة من الشُّبهتين.

ومثالُ الثالثة: اختلافُ العلماءِ في إباحةِ الموطوءةِ كنكاحِ المُتْعَةِ ونحوِه[3]، فإنَّ قَوْلَ المُحَرِّمِ يقتضي الحَدَّ، وقولَ المُبيحِ يقتضي عَدَمَ

(١) انظر «بداية المجتهد» ٨/ ٥٣٥ لابن رشد، و«فتح باب العناية» ٣/ ٢١٣ لملاّ علي القاري.

(٢) زيادة من المطبوع.

(٣) قد روى ابن ماجه (١٩٦٣) من حديثِ ابن عمر قال: لمّا وليَ عمر بن الخطاب خطب الناس فقال: إنَّ رسولَ ﷺ أذِنَ لنا في المتعة ثلاثاً، ثم حرَّمَها، والله لا أعلمُ أحداً يتمتَّعُ وهو محصَنٌ إلّا رجمتُه بالحجارة، إلّا أن يأتيني بأربعة شهداء =

الحَدِّ[1]، فحصلت الشبهةُ من الشُّبهتين، فهٰذه الثلاثةُ هي ضابطُ الشبهةِ المُعْتَبرةِ في إسقاطِ الحدودِ والكفاراتِ في إفسادِ صومِ رمضانَ، غَيْرَ أنَّ لها شرطاً، وهو اعتقادُ مقارنةِ السببِ المبيحِ، قال مالكٌ في «المدوَّنة»[2]، في كتابِ الصيام: إذا جامعَ في رمضانَ ناسِياً. فظنَّ أن ذلك يُبْطِلُ صومَه، فتعمَّدَ الفِطْرَ ثانيةً، أو امرأةٌ رأت الطُّهْرَ في رمضانَ ليلاً، فلم تغتَسِل حتى أصبحَت، فظنَّت أنه/ لا صَوْمَ لمن لم يغتسل قبلَ الفجرِ، فأكلت، أو مسافرٌ قَدِم إلى أهلِه ليلاً، فظنَّ أن مَنْ لم يدخُلْ نهاراً قبل أن يُمسِيَ أنَّ صَوْمَه لا يُجزئه، وأنَّ له أن يفطر فأفطر، أو عَبْدٌ بعثه سَيِّدُه في رمضانَ يرعىٰ غَنَماً له على مسيرة ميلين أو ثلاثة، فظنَّ أن ذلك سفرٌ، فأفطر، فليس على هؤلاءِ إلا القضاءُ. بلا كَفَّارة. قال ابن القاسم: وما رأيتُ مالكـاً يجعلُ الكفارةَ في شيءٍ من هٰذه الوجوهِ على التأويلِ إلا امرأةً قالت: اليومَ أحيضُ، وكان ذلك اليوم حَيْضَتَها، فأفطرت أولَ نهارِها، وحاضَتْ في آخرِه، والذي يقولُ: اليومَ يَوْمُ حِماي[3]، فيأكلُ

١٨٠/أ

= يشهدون أنَّ رسولَ الله أحلَّها بعد إذ حرَّمها. قال البوصيري في «الزوائد» ٢/١٠٨: هٰذا إسنادٌ فيه مقال، ثم ذكر من علته وقال: وأصلُه في «الصحيحين» وغيرهما من حديثِ علي بن أبي طالب، وفي «مسلم» وغيره من حديث سَبِرة بن مَعْبَد. انتهى.

قلتُ: وعلى هذا الحديث وغيرِه ترجم الإمام الزاهد أبو الفتح نصر بن إبراهيم المقدسيُّ في «تحريم نكاح المتعة»: ١٦١ فقال: بابُ من رأى العقوبة على من ارتكب ما حُرِّم عليه من نكاح المُتعة. وانظر «المحلّىٰ» ٩/٥١٩ لابن حزم، و«مراتب الإجماع» ٦٣ له أيضاً، و«المغني» ١٠/٤٦ لابن قدامة المقدسي.

(١) انظر «مجموعة الفتاوى» ٣٢/ ٦٢ لشيخ الإسلام ابن تيمية.

(٢) انظر «المدوَّنة» ١/ ٢٠٨ وقد تصرَّف القرافيٌ في عبارة «المدوَّنة».

(٣) في الأصل: جمادي. ولعلَّ ما في المطبوع هو الصواب. ولكن ينبغي التنبيه على أنَّ عبارة «المدوَّنة» ١/ ٢٠٩ هي: قال مالك: ولو أنَّ رجلاً أكل في أول النهار، =

في رمضانَ متعمّداً في أولِ النهار، ثم يمرضُ في آخرِه مَرَضاً لا يقدرُ على الصومِ معه. فقال: عليهما القضاءُ والكفارة.

ووجهُ الفرقِ بين الحائضِ والمريضِ، وبين ما تقدَّم من المسائل: أن تلك المسائلَ اعتقد فيها المُقْدِمُ عليها اقترانَ السببِ المبيحِ، وفي هاتَين اعتقدَ أنه سيقعُ، فأوقعا الإباحةَ قبل سببِها، فهما مُصيبان من حيث إنَّ المرضَ والحيضَ مُبيحان، مُخطئان في التقديمِ للحكمِ على سببهِ، والأُوَلُ مُخطِئون في حصولِ السببِ، مُصيبون في اعتقادِ المقارنة، ولم يقصِدوا تقديمَ الحكمِ على سببهِ فعُذِروا بالتأويلِ الفاسد، ولم يُعْذَر الآخَرانِ بالتأويلِ الفاسدِ. وسرُّ الفرقِ في ذلك: أنَّ تقديمَ الحكمِ على سببهِ بطلانُه مشهورٌ غيرُ مُلْتَبسٍ في الشريعة، فلا صلاةَ قبل الزوالِ، ولا صومَ قبل الهلالِ، ولا عقوبةَ قبل الجنايات، وهو كثيرٌ لا يُعدُّ ولا يُحْصىٰ حتى لا يكادُ يوجَدُ خلافهُ البتَّة، وأمَّا اشتباهُ صورةِ الأسبابِ المُبيحة، وتحقيقُ شروطِها ومقاديرِها فلا يعلمهُ إلا الفقهاءُ الفحولُ، وتحقيقُه عسيرٌ على أكثرِ الناس، فكان اللَّبْسُ فيه عُذْراً، وما هو مشهورٌ لا يكون اللَّبْسُ فيه عُذْراً، ونظيرُ الحائضِ والمريضِ في الكفاراتِ في الحدودِ أن يشربَ خَمْراً يعتقدُ أنه سيصيرُ خَلًّا، أو يطأَ امرأةً يعتقدُ أنه سيتزوَّجُها، فإنَّ الحدَّ لا يسقُطُ لعدمِ اعتقادِ مقارنةِ العلمِ لسببه، بخلافِ أن يعتقدَ أنَّه في الوقتِ الحاضرِ خَلٌّ، أو هي امرأتُه أو جاريتُه في الوقتِ الحاضر، فهٰذا لا حَدَّ عليه، فيتحصَّلُ لك من ذلك الفرقُ/ بين مسائلِ مالكٍ التي اختلفَ قولهُ فيها، ويتحصَّل أيضاً قَيْدٌ آخر ينعطفُ على الشبهةِ فيكونُ شَرْطاً فيها، وهو أنَّا نشترطُ اعتقادَ المقارنةِ في دَرْءِ الكفارات والحدودِ، فهذا هو

١٨٠/ب

= ثم مَرِضَ في آخرِه مرضاً لا يستطيعُ الصومَ معه، لكان عليه القضاءُ والكفارة جميعاً. انتهىٰ.

ضابطُ الشبهةِ المُسقطةِ للحدودِ والكفارات، وما خرج عن هذه الثلاثةِ فيه الحدُّ والكفَّارةُ، كمَنْ تزوَّج خامسةً أو مبتوتةً ثلاثةً قبل زَوْجٍ، أو أُخْتَه من الرَّضاع أو النسبِ، أو ذاتَ مَحْرَمٍ عامداً عالماً بالتحريمِ، أو انتهكَ حُرْمَةَ رمضانَ بالفِطْرِ، وما خرجَ عَن هٰذه الثلاثةِ ففيه الحدُّ والكفارة.

سؤال: قلتُ لبعضِ الفضلاء: الحديثُ الذي يستدلُّ به الفقهاء، وهو ما يُروى: «ادرؤوا الحدودَ بالشبهات»[1] لم يصحَّ، وإذا لم يكُنْ صحيحاً ما يكونُ معتمدَنا في هذه الأحكام؟

جوابه: قال لي: يكفينا أن نقولَ: حيثُ أجمعنا على إقامةِ الحدِّ كان سالِماً عن الشبهة، وما قصَّر عن محلِّ الإجماعِ لا يلحقُ به عَملاً بالأصلِ حتى يدلَّ دليلٌ على إقامةِ الحدِّ في صُوَرِ الشُّبُهاتِ، وهو جوابٌ حَسَن.

---

(١) ذكره الزيلعيُّ في «نصب الراية» ٣/ ٣٣٣ وقال: غريبٌ بهٰذا اللفظ، وهو في «مسند أبي حنيفة» عن ابن عباس، وأعلّه الغماري بأبي سعيد بن جعفر شيخ الحارثي جامع «مسند أبي حنيفة»، قال: هو كذّاب، انظر «الهداية في تخريج أحاديث البداية» ٨/ ٥٣٦.

وأخرج الترمذي (١٤٢٤)، والدارقطني في «السنن» ٣/ ٨٤، والبيهقي في «السنن الكبرى» ٨/ ٢٣٨ وغيرهم من حديثِ عائشة قالت: قال رسولُ الله ﷺ: «ادرؤوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن كان له مخرجٌ فخلُّوا سبيلَه، فإنَّ الإمام أن يُخطىء في العفوِ خيرٌ من أن يُخطىءَ في العقوبة» قال الترمذي: حديث عائشة لا نعرفهُ مرفوعاً إلّا من حديث محمد بن ربيعة عن يزيد بن زياد الدمشقيِّ عن الزهري عن عروة عن عائشة عن النبيِّ ﷺ، ورواه وكيعٌ عن يزيد بن زيادٍ نَحوه ولم يرفَعْه، ورواةُ وكيعٍ أصحُّ، وقد رويَ نحوُ هذا من غيرِ واحدٍ من أصحابِ النبيِّ ﷺ أنهم قالوا مِثْلَ ذلك، ويزيد بن زياد الدمشقي ضعيفٌ في الحديث.

قلتُ: وفي الباب عن علي وأبي هريرة وعمر بن عبد العزيز رضي الله عنهم، وقد ضعَّف الألباني هٰذا الحديث مرفوعاً وموقوفاً كما في «إرواء الغليل» (٢٣٥٥).

الفرق الخامس والأربعون والمئتان

بين قاعدةِ القذفِ إذا وقع من الأزواجِ للزوجاتِ فإنَّ اللِّعانَ يتعدَّدُ بتعدُّدِهن إذا قذفَ الزوجُ زوجاتهِ في مجلسٍ أو مجلسَيْن، وبين قاعدةِ الجماعـةِ يقذفُهم الواحدُ فإنَّ الحدَّ يتَّحِدُ عندنا، فإن قام به واحدٌ سقطَ كلُّ قَذْفٍ قبله، وقاله أبو حنيفة[1]

وقال الشافعيُّ: إنْ قَذَفَهم[2] بكلماتٍ متفرِّقةٍ، فعليه لكلٍّ واحدٍ حَدّ. وقاله ابنُ حنبلٍ، أو بكلمةٍ واحدة فقولان عند الشافعيِّ وأحمد، وبناه الحنفيةُ على أنه حقٌّ لله فصحَّ التداخلُ فيه، وبناه الآخرون على أنه حقٌّ لآدميٍّ فيتعدَّد[3]، ويلزَمُنا أن يكونَ عندنا قولان بناءً على أنَّ حَدَّ القَذْفِ حقٌّ لله تعالى أَم لا؟ لأنَّ لنا في هذه القاعدةِ قولين حكاهما العَبْدِيُّ واللخمي وغيرُهما.

لنا: أنَّ هِلال بن أُميَّةَ العجلاني رمىٰ امرأتَه بشريكِ بن سَحماءَ، فقال له النبيُّ ﷺ: «حَدٌّ في ظهرِك أو تَلْتَعِن»[4] ولم يقل: حَدَّان، وجلدَ عُمَرُ الشهودَ على المغيرةِ حدّاً واحداً مع أنَّ كُلَّ واحدٍ منهم قذفَ المغيرةَ والمزنيَّ بها[5]، وقد حَدَّ رسولُ الله ﷺ قَذَفةَ عائشةَ رضي الله عنها ثمانينَ

---

(١) انظر أصل هٰذا الفرق في «الذخيرة» ١٢/ ١٠٥ للقرافيِّ.

(٢) في الأصل: عَدَّدهم. ولعلَّ الصوابَ ما في المطبوع.

(٣) انظر «المغني» ١٢/ ٤٠٧ لابن قدامة.

(٤) قد سبق تخريج الحديث.

(٥) يعني المغيرة بن شعبة، وقد أخرج الطبراني هذه القصّة في «المعجم الكبير» ٧/ ٣٧٢ بإسنادٍ صحَّحه الحافظ ابن حجر في «فتح الباري» ٥/ ٣٠٣، وانظر «السنن الكبرى» ١٠/ ١٥٢ للبيهقي، و«مجمع الزوائد» ٦/ ٢٨٠ للهيثمي.

ثمانينَ. رواه أبو داود[١] مع أنهم قذفوا عائشة رضي الله عنها وصَفوانَ بن المُعَطَّل[٢]، وقياساً على حدِّ الزنىٰ/. ١٨١/أ

احتجُّوا بوجوه:

أحدها: القياسُ على الزوجاتِ الأربعِ، فإنه يحتاجُ لِلعاناتٍ أربعٍ.

وثانيها: أنه حق لآدمي فلا يدخله التداخل كالغصب وغيره.

والثالث: أنه لا يسقطُ بالرجوعِ، فلا يتداخَلُ كالإقرارِ بالمال.

والجواب عن الأول وهو الفرق بين القاعدتين: أنه أيْمانٌ، والأيْمانُ لا تتداخَل بخلافِ الحدود[٣]، فلو وجبَ لجماعةٍ أيْمانٌ لم تتداخَلْ.

عن الثاني: أنه لا يتكرَّرُ في الشخصِ الواحدِ فلو غلبَ فيه حَقُّ الآدميِّ لم يتداخَل في الشخصِ الواحدِ كما لم يتداخَل الإتلافُ، وهو الجوابُ عن الثالث[٤].

تنبيه[٥]: تخيَّلَ بعضُ أصحابِنا وجماعةٌ من الفقهاء أنَّ قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ثُمَّ لَمۡ يَأۡتُواْ بِأَرۡبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجۡلِدُوهُمۡ ثَمَٰنِينَ جَلۡدَةً ﴾ [النور: ٤] أنَّ مُقابلةَ جَمْعِ المُحْصَناتِ بجَلْدِ ثمانينَ يقتضي لغةً أنَّ حَدَّ الجماعةِ يكونُ

---

(١) المحفوظ من ذلك قولُها رضي الله عنها: لما نزل عُذْري، قام رسولُ الله ﷺ على المِنْبرِ، فذكر ذلك وتلا القرآن، فلما نزل أمرَ برجلَيْن وامرأةٍ فضُرِبوا حدَّهم. أخرجه الإمام أحمد ٤٠/٧٧، وأبو داود (٤٤٧٤)، والترمِذي (٣١٨١)، وابن ماجه (٢٥٦٧) وإسناده حسن لأجل محمد بن إسحاق مدلِّسٌ وقد عنعن، ولكنه صرَّح بالتحديث في «دلائل النبوة» ٤/ ٧٤ للبيهقيِّ، فانتفت شبهة تدليسه.

(٢) يعني في حديث الإفك، انظر «صحيح البخاري» (٤٧٥٠)، و«صحيح مسلم» (٢٧٧٠).

(٣) في الأصل: المحدود، ولعلّ الصوابَ ما في المطبوع.

(٤) عبارة القرافيِّ في «الذخيرة» ١٢/ ١٠٦: وعن الثالث: أنَّ الإقرارَ لا يتداخَلُ في المتبايناتِ، ولو قال له: يا لائط، يا زاني، تداخَلَ.

(٥) انظر «الذخيرة» ١٢/ ١٠٦.

حدّاً واحداً ويحصلُ التداخُلُ وهو المطلوبُ، وهذا باطلٌ بسببِ قاعدة، وهي: أنَّ مقابلةَ الجمعِ بالجمعِ في اللغةِ تارةً تتوزع الأفرادُ على الأفراد كقوله تعالى: ﴿وَلَمْ تَجِدُواْ كَاتِبًا فَرِهَٰنٌ مَّقْبُوضَةٌ﴾ [البقرة: ٢٨٣] فلا يصحُّ إلا التوزيعُ من كلِّ واحدٍ رَهْنٌ يُؤْمَرُ به، وكقولنا: الدنانيرُ للورَثةِ، وتارةً لا يتوزَّعُ الجمع، بل يثبتُ أَحدُ الجَمْعَيْن لكلِّ فردٍ من الجمعِ الآخَرِ نحوُ: الثمانون جَلْدُ القَذَفةِ، وتارةً يثبتُ الجمعُ للجمعِ، ولا يُحْكَمُ على الأفرادِ نَحْوُ الحدودُ للجناياتِ إذا قُصِدَ أنَّ المجموعَ للمجموعِ، وتارةً يَرِدُ اللفظُ مُحتملاً للتوزيعِ وعدمِهِ، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَهُمْ جَنَّٰتُ ٱلنَّعِيمِ﴾ [لقمان: ٨] يحتملُ أن يكونَ لكلِّ واحدٍ من المؤمنين عددُ جناتٍ، بمعنى بساتينَ داخلَ الجنة ومنازل، ويحتملُ أن تُوزَّعَ، فيكونَ لبعضِهم جنَّة الفِرْدَوس، ولبعضِهم جنةُ المأوى، ولبعضهم أعلى[1] عِلِّيِّين، وإذا اختلفت أحوالُ المُقابلةِ بين الجمعِ بالجمعِ وجبَ أن يُعتقد أنه حقيقةٌ في أحدِ هٰذه الأحوالِ لئلاّ يلزَمَ الاشتراكُ أو المجازُ، فيبطلَ الاستدلالُ به على مقابلةِ الجماعةِ المقذوفةِ بحدٍّ واحدٍ كما تخيَّلَه الطرطوشيُّ وغيرُه، فقد تقدَّمَ الفرقُ بين الجماعةِ المقذوفةِ والزوجاتِ بأنّها أيْمانٌ، ومن وجهٍ آخَرَ: أنَّ أحكامَ اللِّعانِ تتعدَّدُ في توجُّه الحدِّ على المرأةِ، وانتفاءِ النسبِ والميراثِ، وتأبُّدِ التحريم/ ووقوع الفُرْقة. ١٨١/ب

وأمَّا حدُّ القذفِ فمقصودُهُ واحدٌ وهو التشفِّي، وذلك يحصلُ بجلدٍ واحدٍ، ثم لما اختلفت الأحكامُ أمكنَ ثبوتُ براءةِ[2] هٰذه دُونَ هذه، أو بحدٍّ أو بغيرِ ذلك من الأحكام، فناسب إفرادُ كلِّ واحد بلعانٍ لتوقُّعِ ثبوتِ بعضِ تلك الأحكامِ في بعضٍ دون الباقي، ومن وجهٍ آخَر: أنَّ الزوجيةَ مطلوبةٌ للبقاءِ فناسب التغليظُ بالتعدُّدِ، وليس بين القاذفِ والمقذوفِ ما يقتضي ذلك.

---

(١) في المطبوع: أهل.

(٢) زيادة من المطبوع.

الفرق السادس والأربعون والمئتان

بين قاعدةِ الحُدود، وقاعدةِ التعازيرِ من وجوهٍ عشرة[1]

أحدُها: أنه غَيْرُ مُقَدَّرٍ، والحدودُ مُقدَّرة، واتفقوا على عدمِ تحديدِ أقَلِّه، واختلفوا في أكثرِه فعندنا هو غيرُ محدودٍ، بل بحسبِ الجنايةِ والجاني والمجنيِّ عليه. وقال أبو حنيفة: لا يجاوَزُ به أقلُّ الحدودِ، وهو أربعونَ حَدُّ العبدِ، بل يُنْقَصُ منه سَوْطٌ، وللشافعي في ذلك قولان[2]:

لنا: إجماعُ الصحابةِ، فإنَّ مَعْنَ بن زائدةَ زَوَّرَ كتاباً على عُمَرَ رضي الله عنه، ونقش خاتَماً مِثْلَ خاتَمِهِ، فجُلِدَ مئةً فشَفَع فيه قومٌ، فقال: أذْكروني الطعنَ وكُنْتُ ناسياً[3] فجلده مئةً أُخْرىٰ، ثم جلدَه بعد ذلك مئةً أخرى، ولم يُخالِفْه أحدٌ فكان ذلك إجماعاً[4]، ولأن الأصل مساواةُ العقوبات للجنايات.

---

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ١٢/ ١٢٠ للقرافي، وانظر «القواعد الكبرى» ١/ ٢٩٣ لابن عبد السلام.

(٢) انظر «المغني» ١٢/ ٥٢٣ لابن قدامة.

(٣) هٰذا مُنْتَزَعٌ من مَثَلٍ ذكره المَيْدانيُّ في «مجمع الأمثال» ١/ ٢٧٩ وأصلُه: أنَّ رجلاً حمل على رجلٍ ليقتله، وكان في يدِ المحمولِ عليه رُمْحٌ، فأنساه الدَّهَشُ والجَزَعُ ما في يدهِ، فقال له الحاملُ: أَلْقِ الرُّمْحَ، فقال الآخَرُ: إنَّ معي رُمْحاً لا أشعُرُ به؟ ذكَّرتني الطعنَ ـ المَثَلَ، وحمل على صاحبه فطعنه حتى قَتَله أو هَزَمه.

(٤) هذا تخليطٌ عجيب! فإنَّ معن بن زائدة الشيباني هو من قادةِ الدولة العباسية، مات سنة (١٥١هـ)، كان من الأبطال الأجواد، له ترجمة في «سير أعلام النبلاء» ٧/ ٩٧. وأما ما وقع للأستاذ محمد بو خبزة محقق «الذخيرة» من الإحالة على كتاب «مناقب عمر بن الخطّاب» لابن الجوزي، وأن هذه القصّة مذكورة مع قصّة صبيغ التميمي ص١٢٦ فهو غير صحيح، والمذكور فقط هو قصة صبيغ، وابن الجوزي قد ذكر معن بن زائدة في «المنتظم» ٨/ ١٦٠ في وفيات سنة (١٥٢هـ)، فهو ممَّن لا يتطرَّق إليه مِثْلُ هذه الأخطاءِ البُلْق!

احتجُّوا بما في الصحيحين»[1]: أنَّ رسول الله ﷺ قال: «لا تجلِدوا فوقَ عَشْر جلدات في غير حدٍّ من حدودِ الله تعالى».

والجوابُ: أنه خلافُ مذهبِهم، فإنَّهم يزيدون على العشرِ، أو لأنه محمولٌ على طباعِ السلف رضي الله عنهم، كما قال الحسن[2]: إنكم لتأتون أموراً هي في أعيُنِكم أدقُّ من الشَّعَرِ، إن كنّا لنعدُّها من المُوْبِقات، فكان يكفيهم قليلُ التعزير، ثم تتابعَ الناسُ في المعاصي حتى زَوَّروا خاتَمَ عُمر رضي الله عنه، وهو معنىٰ قولِ عمر بن عبد العزيز: تحدثُ للناسِ أقْضِيةٌ على قَدْرِ ما أَحدثوا من الفجورِ، ولم يُرِدْ رضي الله عنه نَسْخَ حُكْمٍ، بل المُجْتَهَدُ فيه يَنتقلُ فيه الاجتهادُ لاختلافِ الأسباب.

وثانيها من الفروق: أنَّ الحدودَ واجبةُ النفوذِ والإقامةِ على الأئمّة، واختلفوا/ في التعزير، فقال مالكٌ وأبو حنيفة: إن كان لحقِّ الله تعالى وجبَ كالحُدود إلا أن يغلبَ على ظنِّ الإمامِ أنَّ غيرَ الضربِ مصلحةٌ من الملامةِ والكلام. وقال الشافعي رحمه الله: هو غيرُ واجبٍ على الإمامِ؛ إن شاءَ أقامه، وإن شاء تركه. احتجَّ الشافعيُّ رضي الله عنه بما في «الصحيح»[3]: أنَّ رسولَ الله ﷺ لم يُعزِّر الأنصاريَّ الذي قال له: في حَقِّ الزبير في أمرِ السَّقْي: أنْ كانَ ابنَ عَمَّتِك. يعني فسامَحْتَه، ولأنه غيرُ مُقَدَّرٍ، فلا يجبُ كضربِ الأبِ والمُعَلِّمِ والزوجِ.

١٨٢/أ

---

(١) أخرجه البخاري (٦٨٤٨)، ومسلم (١٧٠٨) من حديثِ أبي بردة رضي الله عنه.

(٢) كذا قال. وليس بشيءٍ، فإنَّ ذلك مرويٌّ عن أنس بن مالك وأبي سعيد الخدريِّ وغيرهما. وحديثُ أنسٍ ثابتٌ في «الصحيح» أخرجه البخاري (٦٤٩٢) وتمامُ تخريجه في «المسند» ٢٠/ ٥٤.

(٣) أخرجه البخاري (٢٣٥٩)، ومسلم (٢٣٥٧) من حديثِ عبد الله بن الزبير رضي الله عنهما.

والجوابُ عن الأول: أنه حَقٌّ لرسولِ الله ﷺ فجازَ له تَرْكُه، بخلافِ حقِّ الله تعالى لا يجوزُ له تَرْكُه[1]. كقولهِ تعالى: ﴿كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ﴾ [النساء: ١٣٥] فإذا قسطَ فتجبُ إقامتُه.

وعن الثاني: أنَّ غيرَ المُقدَّرِ قد يجبُ كنفقاتِ الزوجاتِ والأقارب، ونصيبُ الإنسانِ في بيتِ المالِ غيرُ مُقَدَّرٍ، وهو واجبٌ، ولأنَّ تلك الكلماتِ كانت تصدرُ لجفاءِ الأَعراب لا لقصدِ السَّبِّ[2].

وثالثُ الفروق: أنَّ التعزيرَ على وَفْقِ الأصلِ من جهة اختلافهِ باختلافِ الجنايات، وهو الأصلُ بدليل الزنىٰ مئةٌ، وحَدُّ القذفِ ثمانون، والسرقةُ القَطْعُ، والحِرابةُ القَتْلُ، وقد خُولِفَت القاعدةُ في الحدودِ دونَ التعازيرِ، فسوّىٰ الشرعُ بين سَرقةِ دينارٍ وسرقةِ ألفِ دينار، وشاربِ قطرةٍ من الخمرِ، وشاربِ جَرَّةٍ في الحدِّ مع اختلافِ مفاسدِها جدّاً، وعُقوبةُ الحُرِّ والعبدِ سواءٌ في الحدودِ، مع أنَّ حُرْمَةَ الحُرِّ أعظمُ لجلالةِ مقداره، بدليلِ رَجْمِ المُحْصَنِ دون البِكْرِ لعِظَمِ مقدارِه، مع أنَّ العبيدَ إنَّما ساوت الأحرارَ في السرقةِ والحِرابةِ لتعذُّرِ التجزئةِ بخلافِ الجَلْدِ، واستوىٰ الجَرْحُ اللطيفُ الساري للنفسِ، والعظيمُ في القِصاصِ مع تفاوتِهما، وقَتْلُ الرجلِ العالمِ الصالحِ التقيِّ الشجاعِ البطلِ مع الوضيع.

---

(١) يوضِّحه قولُ النووي في «شرح صحيح مسلم» ٨/ ١١٩: وإنما تركه ﷺ لأنه كان في أوَّل الإسلام يتألَّفُ الناسَ، ويدفَعُ بالتي هي أحسَنُ، ويصبرُ على أذى المنافقين ومَنْ في قلبه مرض.

(٢) ولذلك قال القاضي عياض في «إكمال المُعْلِم» ٧/ ٣٢٧: ومِثْلُ هذا لو صَدَرَ اليومَ من أحدٍ في حقِّ النبيِّ ﷺ من تُهمتهِ في الحكم، ورَمْيِهِ فيه بالهوى والمَيْل، لكان كُفْراً يجبُ قتل قائله.

الرابع من الفروق: أنَّ التعزيرَ تأديبٌ يتبعُ المفاسدَ، وقد لا يصحبُها العِصيانُ في كثيرٍ من الصُّوَرِ، كتأديبِ الصبيانِ والبهائمِ والمَجانين استصلاحاً لهم مع عدمِ المعصية[1]، وجاء في هذا الفرقِ فرقُ الحنفيِّ[2] إذا شرب النبيذَ ولم يسكَر، قال مالك رحمه الله: أحدُّه، ولا أقبلُ شهادتَه، لأنَّ/ تقليدَه في هٰذه المسألةِ لأبي حنيفةَ لا يصحُّ، لمنافاتها للقياسِ الجليِّ على الخمر، ومخالفةِ النصوصِ الصحيحةِ: «ما أسكر كثيرُه فقليلُه حرام»[3]. وقال الشافعيُّ رضي الله عنه: أحدُّه، وأقبلُ شهادتَه. أمَّا حَدُّه فللمفسدةِ الحاصلةِ من التوسُّلِ لإفسادِ العقل، وأما قَبولُ شهادتِه فإنَّه لم يَعْصِ بناءً على صحَّةِ التقليدِ عنده. قال: والعقوباتُ تتبعُ المفاسدَ لا المعاصي، فلا تنافِيَ بين عقوبتِه وقَبولِ شهادتِه، وبَطَلَ عليه قولهُ من جهةِ أنَّ هٰذا إنّما هو في التعازيرِ، أما الحدودُ المُقَدَّرةُ فلم توجَدْ في الشرعِ إلا في معصيةٍ عَملاً بالاستقراءِ، فالحقُّ مع مالكٍ رحمه الله تعالى.

١٨٢/ب

الخامس من الفروق: أنَّ التعزيرَ قد يسقطُ، وإن قُلْنا بوجوبه. قال إمامُ الحرمين: إذا كان الجاني من الصبيانِ أو المُكلَّفين قد جنىٰ جنايةً حقيرةً، والعقوبةُ الصالحةُ لها لا تؤثِّرُ فيه رَدْعاً، والعظيمةُ التي تؤثِّرُ فيه لا تصلُحُ لهٰذه الجنايةِ سَقَط تأديبُه مطلقاً، أما العظيمةُ فلعدمِ مُوجِبِها، وأمَّا الحقيرةُ فلعدم تأثيرِها، وهو بَحْثٌ حَسَنٌ ما ينبغي أن يُخالَفَ فيه.

السادس من الفروق: أنَّ التعزيرَ يسقطُ بالتوبة. ما علمتُ في ذلك خلافاً، والحدودُ لا تسقطُ بالتوبةِ على الصحيحِ إلّا الحِرابةَ لقوله تعالى: ﴿ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ مِن قَبْلِ أَن تَقْدِرُواْ عَلَيْهِمْ ﴾ [المائدة: ٣٤].

---

(١) انظر «القواعد الكبرى» ١/ ٢٦٣ لابن عبد السلام.

(٢) في المطبوع: وجاء في هذا الفرق فرعٌ وهو أنَّ الحنفيَّ.

(٣) سبق تخريجه.

سؤال: مفسدةُ الكفرِ أعظمُ المفاسدِ، والحِرابةُ أعظمُ مفسدةً من الزنىٰ، وهاتان المفسدتان العظيمتانِ تسقطان بالتوبة، والمؤثِّرُ في سقوطِ الأعْلىٰ أوْلىٰ أن يؤثِّر في سقوطِ الأدنى؛ وهو سؤالٌ قويٌّ يُقَوِّي قَوْلَ من يقولُ بسقوطِ الحدودِ بالتوبةِ قياساً على هذا المُجْمَعِ عليه بطريقِ الأوْلىٰ.

وجوابه من وجوه: أحدُها: أنَّ سقوطَ القتلِ في الكفرِ يرغِّبُ في الإسلام.

فإن قُلْتَ: إنه يبعثُ على الردّةِ.

قلتُ: الردةُ قليلةٌ، فاعتُبِرَ جنسُ الكفرِ وغالبُه.

وثانيها: أنَّ الكُفْرَ يقَعُ للشُّبهات، فيكونُ فيه عُذْرٌ عاديٌّ، ولا يُؤْثِرُ أحدٌ أن يكفرَ لهواه. قلنا: ولا يَزْني أحدٌ إلا لهواه فناسبَ التغليظ.

وثالثها: أنَّ الكفرَ لا يتكرَّرُ غالباً، وجناياتُ الحدودِ تتكرَّرُ غالباً، فلو أسقطناها بالتوبةِ ذهبت مع تكرُّرِها مَجاناً وتجرَّأ عليها الناسُ في اتِّباعِ أهويتِهم أكثَرَ، وأما/ الحِرابةُ فلأنا لا نُسْقِطُها إلا إذا لم نتحقَّق المفسدةَ ١٨٣/أ بالقتلِ أو أخذِ المال، أما متىٰ قتَلَ قُتِلَ إلَّا أن يَعْفُوَ الأولياءُ عن الدمِ، وإذا أخذ المالَ وجبَ الغُرْمُ، وسقط الحدُّ، لأنه حَدٌّ فيه تخييرٌ بخلافِ غيرِه فإنه مُحَتَّمٌ، والمحتَّمُ آكَدُ من المُخَيَّرِ فيه.

السابع: أنَّ التخييرَ يدخلُ في التعازيرِ مُطلقاً، ولا يدخلُ في الحدودِ إلا في الحِرابةِ إلا في ثلاثةِ أنواع فقط.

تنبيه: التخييرُ في الشريعةِ لفظٌ مُشْتَرِكٌ بين أشياءَ:

أحدُها: الإباحةُ المُطلقةُ كالتخييرِ بين أكلِ الطيباتِ وتَرْكِها.

وثانيها[1]: الواجبُ المُطْلَقُ كتصرُّفاتِ الولاة، فمتى قُلنا: الإمامُ

---

(١) انظر «الذخيرة» ١٢/١٢٨.

مُخيَّرٌ في صرفِ مالِ بيتِ المال، أو في أُسارىٰ العدوِّ أو المحاربين أو التعزيرِ، فمعناه أنَّ ما تعيَّن سببُه ومصلحتُه وجبَ عليه فِعْلُه، ويأثمُ بتَرْكهِ، فهو أبداً ينتقلُ من واجبٍ إلى واجبٍ، كما ينتقلُ المُكَفِّرُ في كفّارةِ الحِنْثِ من واجبٍ إلى واجبٍ، غيرَ أنَّ له ذلك بهَواه في التكفيرِ، والإمامُ يتحتَّمُ في حَقِّه ما أدَّت المصلحةُ إليه لا أنّ هٰهُنا إباحةً البتَّةَ، ولا أنه يحكمُ في التعازيرِ بهواه وإرادتهِ كيف خَطَر له، وله أن يُعْرِضَ عمّا شاء، ويقبلَ منها ما شاءَ. هذا فسوقٌ وخلافُ الإجماعِ، بل الصوابُ ما تقدَّم ذكْرُه.

وثالثُها: تخييرُ الساعي بين أَخْذِ أربعِ حِقاقٍ، أو خمسِ بناتِ لبونٍ في صدقةِ الإبلِ، فإنَّ الإمامَ هٰهنا يتخيَّرُ كما يتخيَّرُ المُكفِّرُ في كفارة الحنث، غير أنَّ الفرقَ بينهما أنَّ هذا تخييرٌ أدَّت إليه الأحكامُ، وفي الحِنْثِ تخييرٌ متأصِّلٌ، فتأمَّلْ هٰذه التخييرات.

الثامن: أنه يختلف باختلافِ الفاعلِ والمفعولِ معه، والجنايةُ والحدودُ لا تختلفُ باختلافِ فاعلِها، فلا بُدَّ في التعزيرِ من اعتبارِ مقدارِ الجنايةِ والجاني والمجنيِّ عليه.

التاسع: أنَّ التعزيزَ يختلفُ باختلافِ الأعصارِ والأمصارِ؛ فَرُبَّ تعزيرٍ في بلادٍ يكونُ إكراماً في بلدٍ آخَرَ، كقَلْعِ الطَّيْلسان بمصرَ تعزيرٌ، وفي الشام إكرام، وكشفُ الرأسِ عند الأندلس ليس هواناً، وبالعراقِ ومصرَ هوان.

العاشر: أنه يتنوَّعُ لحقِّ الله تعالى الصِّرْفِ، كالجنايةِ على الصحابة رضوان الله عليهم أو الكتابِ العزيز ونحو ذلك، وإلىٰ حَقِّ العبد الصِّرْفِ كشَتْمِ زيدٍ ونحوه، والحدودُ / لا يتنوَّعُ منها حَدٌّ، بل الكلُّ حقٌّ لله تعالى ١٨٣/ب

إلا القَذْفَ على خلافٍ فيه، أمّا أنه تارةً يكونُ حَدّاً حقّاً لله تعالىٰ، وتارةً يكونُ حقّاً لآدميٍّ، فلا يُوْجَدُ البتَّةَ[1].

* * *

(١) علق ابن الشاط هذا الفرقِ بقوله: جميعُ ما قاله في هذا الفرقِ صحيح، لكنه أَغفلَ من الأجوبةِ عن قولهِ ﷺ: «لا تجلِدوا فوق عشرِ جلداتٍ في غيرِ حدٍّ من حدود الله» أصحَّها وأقواها، وهو أنَّ لفظَ الحدودِ في لفظِ الشرع ليس مقصوراً على الزنىٰ وشِبْهه، بل لفظُ الحدودِ في عُرْفِ الشرعِ متناولٌ لكلِّ مأمورٍ به ومنهيٍّ عنه، فالتعليقُ على هذا من جُملةِ حدودِ الله تعالى.

فإن قيل: الحديثُ يقتضي مفهومُه أنه يُجْلدُ عَشْرَ جلداتٍ فما دونَها في غيرِ الحدودِ، فما المرادُ بذلك؟

فالجوابُ: أنَّ المرادَ به جَلْدُ غيرِ المكلَّفين كالصبيانِ والمجانين والبهائم، والله تعالى أعلم.

وأغفل أيضاً التنبيهَ على ضَعفِ قولِ إمام الحرمين: إنَّ الجنايةَ الحقيرةَ تسقُطُ عقوبتُها، وبيانُ ضعفِ ذلك القولِ بل بُطلانُه أنَّ قولَه: العقوبةُ الصالحةُ لها لا تؤثِّرُ فيها رَدْعاً قولٌ متنافٍ من جهةِ أنه لا معنىٰ لكونِ العقوبةِ صالحةً للجنايةِ إلا أنها تؤثِّرُ فيها العادةُ الجاريةُ رَدْعاً، فإن كانت بحيث لا تؤثِّر رَدْعاً فليست بصالحةٍ لها. هذا أمرٌ لا خفاءَ به ولا إشكالَ، والله تعالى أعلم. وجميعُ ما قاله في الفروقِ الثلاثةِ بعدَه صحيحٌ، أو نَقْلٌ وترجيح.

الفرق السابع والأربعون والمئتان

بين قاعدة الإتلافِ بالصِّيالِ، وبين قاعدةِ الإتلافِ بغيرِه

اعلم أنَّ الصِّيالَ يختصُ بنوعٍ من إسقاطِ اعتبارِ إتلافهِ بسبب عداه وعُدوانه، ويقوىٰ الضمانُ في غيرِه على مُتْلِفهِ لعدمِ المُسْقِط، وله خِصِّيصةٌ أُخرى، وهي: أنَّ الساكتَ عن الدفعِ عن نفسِه حتى يُقْتَلَ لا يُعَدُّ آثِماً، ولا قاتِلاً لنفسِه بخلافِ لو منعَ من نفسِه طعامَها وشرابَها حتى مات، فإنه آثِمٌ قاتِلٌ لنفسه، ولو لم يمنع عنها الصائلَ من الآدميين لم يأثَمْ بذلك، وبسطُ ذلك: أنَّ كلَّ إنسانٍ أو غيرِه، صالَ فدفعَ عن معصومٍ من نفسٍ أو بُضْعٍ أو مالٍ دفعاً لا يقصدُ قتلَه بل الدَّفْعَ خاصةً، وإن أدّىٰ إلى القتلِ إلا أن يعلمَ أنه لا يندفعُ إلا بالقتل، فيقصد قَتْلَه ابتداءً لتعيُّنِه طريقاً إلى الدفعِ، فمن خشيَ شيئاً من ذلك فدَفَعَه عن نفسه فهو هَدرٌ لا يضمَنُ حتى الصبيُّ والمجنون[1]، وكذلك البهيمةُ، لأنه نابَ عن صاحبها في دفعِها، وهو سرُّ الفرقِ بين القاعدتين، فإنَّ المُتْلفَ ابتداءً لم ينُبْ عن غيرِه في القيامِ بذلك الإتلاف.

قال القاضي أَبو بكر: أعظم المدفوعِ عنه النفسُ، وأمرُه بيدهِ، إن شاءَ أسلمَ نَفْسَهُ أو دفع عنها، ويختلف الحال؛ ففي زمن الفتنةِ الصَبرُ أَوْلىٰ تقليلاً لها، أو هو يقصدُ وَحْدَه من غير فتنةٍ عامةٍ فالأمرُ في ذلك سواءٌ، وإن عضَّ الصائل يدَك فنزعْتَها من فيهِ، فقَلَعْتَ أسنانَه، ضَمِنْتَ ديةَ الأسنانِ، لأنَّها من فِعْلِك، وقيل: لا تَضْمَنُ، لأَنَّهُ ألجأك لذلك[2]،

---

(١) انظر «المغني» ١٢/ ٥٣٠ لابن قدامة.

(٢) وهو قولُ أبي حنيفة والشافعي وأحمد، والحجَّةُ له في ذلك ما ثبت عند البخاري (٤٤١٧)، ومسلم (١٦٧٤) واللفظُ له من حديثِ صفوان بن يعلىٰ: أنَّ أجيراً =

وإن نظرَ إلى حَرَمٍ من كُوَّةٍ لم يَجُزْ لك أن تقصِدَ عَيْنَه أو غيرَها، لأنه لا تُدْفَع المعصيةُ بالمعصيةِ، وفيه القَوَدُ إن فَعَلْتَ[(١)]، ويجبُ تقدُّمُ الإنذارِ في كلِّ موضعٍ فيه دفعٌ[(٢)].

ومستندُ تَرْكِ الدفعِ عن النفسِ ما في «الصحيح»[(٣)] عن رسولِ الله ﷺ: «كُنْ عبدَ اللهِ المقتولِ ولا تكُنْ عبدَ الله القاتل» ولقصّة ابنَيْ آدمَ إذ قَرَّبا قُرْباناً، فقال: إنّي أُريدُ أَن تَبوءَ بإثْمي/ وإثْمِك، ولم يدفعه عن نفسه لمّا أراد قَتْله، وعلىٰ ذلك اعتمدَ عثمان بن عفان رضي الله عنه على أحد الأقوال، ولأنه تعارضَتْ مفسدةُ أن يَقْتُلَ، أو يُمكِّنَ من القتلِ، والتمكينُ من المفسدةِ أخفُّ مفسدةً من مباشرةِ المفسدةِ نفسها، فإذا تعارضَتا سقطَ اعتبارُ المفسدةِ الدنيا بدفع المفسدةِ العُليا، فهذا أقربُ الفروقِ بين القاعدتين.

١٨٤/أ

= ليعلى بن مُنَيَّة، عضَّ رجلٌ ذِراعَه، فجذبها، فسقطت ثنيَّتُه، فرُفعَ إلى النبيِّ ﷺ فأبطلها، وقال: «أرَدْتُ أن تَقضمَها كما يَقْضَمُ الفحلُ؟».

(١) وهو قولُ أبي حنيفة أيضاً، وحُجَّتُه أنَّ الناظر لو دخل منزله ـ يعني منزل المنظورِ إلى بيتهِ ـ ونظر فيه، ونال من امرأته ما دون الفرج، لم يجُزْ قَلْعُ عَيْنِهِ، فمُجرَّدُ النظرِ أوْلىٰ. وحُجَّةُ الجمهور ما ثبت عند البخاري (٦٨٨٨)، ومسلم (٢١٥٨) من حديثِ أبي هريرة مرفوعاً: «لو اطلع في بيتك أحدٌ، ولم تأذَنْ له، حَذَفْتَه بحصاةٍ، ففقَأتَ عينَه ما كان عليك من جُناح» وانظر «المغني» ١٢/ ٥٣٩ لابن قدامة ففيه تمامُ الاحتجاج لهذه المسألة.

(٢) وهو قولُ ابن حامدٍ من الحنابلة: يدفعُه بأسهلِ ما يمكنُه دَفْعُه به، يقول له أوّلاً: انصرف، فإن لم يفعل، أشارَ إليه يوهمُه أن يحذِفَه، فإن لم ينصرف، فله حَذفُه حينئذٍ، انظر «المغني» ١٢/ ٥٤٠.

(٣) ليس هذا في «الصحيح»، بل هو جزءٌ من حديثٍ جيد الإسنادِ أخرجه الإمام أحمد ٣٤/ ٥٤٣، وأبو يعلى (٧١٨٠)، والطبراني في «الكبير» (٣٦٣) من حديث خباب ابن الأرتّ رضي الله عنه.

والفرقُ بين تَرْكِ دَفْعِ الصائل، وبين ترك الغذاءِ والشرابِ حتى يموتَ: أنَّ تركَ الغذاءِ هو السببُ العامُّ في الموتِ لم يُضَفْ إليه غيرُه، ولا بُدَّ أن يُضافَ قتلُ[1] الصائلِ للتمكين، والفرقُ بين تَرْكِ الغذاءِ يَحْرُمُ، وبين تَرْكِ الدواءِ فلا يحرُم: أنَّ الدواءَ غيرُ منضبطِ النفعِ؛ فقد يُفيدُ وقد لا يُفيد، والغذاءُ ضروريُّ النفعِ، ووافقنا الشافعيُّ رضي الله عنه أنَّه لا يضمَنُ الفحلُ الصائلُ والمجنونُ والصغير. وقال أبو حنيفة: يباحُ له الدفعُ ويضمنُ، واتفقوا إذا كان آدمياً بالغاً عاقلاً أنه لا يضمَن.

لنا وجوه:

الأول: أنَّ الأصلَ عدمُ الضمان.

الثاني: القياسُ على الآدمي.

الثالث: القياسُ على الدابةِ المعروفةِ بالأذىٰ أنها تُقْتَلُ ولا تُضْمَنُ إجماعاً، ولا يلزَمُنا إذا غصَبه فصالَ عليه لأنه ضمِنَ هنالك بالغصبِ لا بالدفعِ، وإلا إذا اضطرَّ له لجوعٍ، فأكَله، فإنه يضمَنُ لأنَّ الجوعَ القاتلَ في نفسِ الجائعِ لا في نفسِ الصائل، والقتلُ بالصِّيالِ من جهةِ الصائل.

احتجوا بوجوه:

الأول: أنَّ مُدْرَكَ عدمِ الضَّمان إنَّما هو إذْنُ المالكِ لا جوازُ الفعلِ، لأنه لو أذِنَ له في قَتْلِ عبدهِ لم يضمَنْ، ولو أكلَه لمجاعةٍ ضمِنه.

الثاني: أنَّ الآدميَّ له قَصْدٌ واختيارٌ، فلذلك لم يضمَن، والبهيمةُ لا اختيارَ لها لأنه لو حفرَ بئراً، فطرحَ إنسانٌ نفسَه فيها لم يضمَنْه، ولو طرحَتْ بهيمةٌ نفسَها فيها ضُمِنَتْ، وجنايةُ العبدِ تتعلَّقُ برقبتهِ، وجنايةُ البهيمةِ لا تتعلَّقُ برقبتها.

---

(١) في المطبوع: فِعلُ.

الثالث: قولهُ عليه السلام: «جُرْحُ العجماءِ جبار»[1] فلو لم يضمَن لم يكن جُباراً كالآدميِّ.

والجوابُ عن الأول: أنَّ الضمانَ يتوقَّفُ على عدمِ جوازِ الفِعلِ، بدليل أنَّ الصيدَ إذا صالَ على مُحْرِمٍ لم يضمَنْه، أو صال على العبدِ سيِّدُه، فقتله العبدُ، أو الأبُ على ابنهِ فقتله ابنهُ لا يضمَنون لجوازِ الفعل.

وعن الثاني: أنَّ البهيمةَ لها اختيارٌ اعتبره الشرعُ، لأنَّ الكلبَ لو استرسل/ بنفسِه لم يؤْكَلْ صيدُه، والبعيرُ النّادُّ يصيرُ جميعُه مَنْحَراً[2] على أصْلِهم، وإن فتح قَفَصاً فيه طائرٌ فقعد الطائرُ ساعةً، ثم طار، لا يضمَنُ لأنه طار باختيارِه.

١٨٤/ب

وأما قولُهم في الآدمي: لو طرح نفسَه في البئرِ لم يضمَنْ، بخلافِ البهيمةِ، فيلزَمُهم أنه لو نصبَ شبكةً فوقعت فيها بهيمةٌ لم يضمَنْها، لأنها لم تختَرْ ذلك، وأنه لم يختَرْهُ.

وأما تعليقُ الجنايةِ برقبةِ العبد، فتبطلُ بالعبدِ الصغيرِ، فإنه تتعلَّقُ الجنايةُ برقبتهِ مع مساواتهِ للدابةِ في الضمان.

وعن الثالثِ: أنَّ الهَدَرَ يقتضي عدمَ الضمانِ مطلقاً.

مسألة: إن أُرْسِلَت الماشيةُ بالنهارِ للرعي، أو انفلتَتْ فأتْلفَتْ، فلا ضمانَ، وإن كانَ صاحبُها معها، وهو يقدرُ على منعِها، فلم يمنَعْها ضِمن، ووافقنا الشافعيُّ وأبو حنيفة رضي الله عنهما، وإن انفلتت بالليلِ، وأرسلها مع قُدرتهِ على منعِها ضِمن، وقاله الشافعيُّ رضي الله عنه في الزرعِ، وفي غيرِ الزرعِ اختلافٌ عندهم.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) في المطبوع: يصيرُ حُكمُه حُكْمَ الصيد.

وقالوا: يضمَنُ أربابُ القِطَطِ المعتادةِ للفسادِ ليلاً أفسدت أو نهاراً، وإن خرج الكلبُ من دارهِ فجَرح ضَمِن، أو الداخلُ بإذْنٍ فوَجْهان، أو بغيرِ إذنٍ لم يضمَنْ، وإن أرسل الطيرَ فالتقطت حبَّ الغيرِ لم يضمَنْ ليلاً أو نهاراً. وقال أبو حنيفة رحمه الله: لا ضمانَ في الزرعِ ليلاً كان أو نهاراً.

لنا وجوه:

الأول: قولهُ تعالى: ﴿وَدَاوُۥدَ وَسُلَيْمَٰنَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِى ٱلْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ ٱلْقَوْمِ﴾ [الأنبياء:٧٨] الآية، وجه الدليل: أنَّ داود عليه السلام قضى بتسليم الغنمِ لأربابِ الزرعِ قُبالةَ زَرْعهِ، وقضىٰ سليمانُ عليه السلام بدَفْعِها لهم ينتفعون بدَرِّها ونَسْلِها وخراجِها حتى يخلفَ الزرعُ وينبتَ زرعُ الآخَر[1]، والنَّفْشُ: رَعْيُ الليل، والهَمَلُ: رَعْيُ النهارِ بلا راعٍ.

الثاني: أنه فرَّط، فيضمَنُ كما لو كان حاضراً.

الثالث: أنه بالنهارِ يمكنُه التحفُّظُ دونَ الليل، وقد اعتبرتُم ذلك في قولكم: إن رمت الدابةُ حصاةً كبيرة أصابت إنساناً ضِمن الراكبُ بخلافِ الصغيرةِ لا يمكنُه التحفّظ منها، ويُتَحفَّظُ من الكبيرِ بالتنكُّبِ عنه، وقلتُم: يضمَنُ ما نفحَت بيدِها، لأنه يمكنُه ردُّها بلجامِها، ولا يضمَن ما أفسدت برجلها وذَنبها.

احتجُّوا بوجوه:

الأول: قولهُ عليه السلام: «جُرْحُ العَجْماءِ جُبار»[2].

---

(١) وهذا التفسيرُ مرويٌّ عن ابن مسعودٍ وابن عباسٍ رضي الله عنهما. انظر «تفسير ابن كثير» ٥/ ٣٥٥.

(٢) سبق تخريجه.

الثاني: القياسُ على النهار، وما ذكرتُموه من الفرقِ بالحراسةِ بالنهارِ باطلٌ، لأنه لا فَرْقَ/ بين من حَفِظ مالَه فأتلفَه إنسانٌ، أو أهْمله فأتلفه أنه يضمَنُ في الوجهين. ١٨٥/أ

الثالث: القياسُ على جنايةِ الإنسان على نفسه وماله، وجنايةِ مالهِ عليه، وجنايتهِ على مالِ أهلِ الحرب أو أهلِ الحربِ عليه، وعكسه جنايةُ صاحبِ البهيمة.

والجوابُ عن الأول: أنَّ الجُرحَ عندنا جُبارٌ، إنَّما النزاعُ في غيرِ الجرح، واتفقنا على تضمينِ السائقِ والراكبِ والقائدِ.

وعن الثاني: أنَّ الفرقَ المتقدِّم، وما ذكرتُموه أنَّ إتلافَ المالِ بسببِ المالكِ هٰهنا، فهو كمن تركَ غُلامَه يصولُ فيقتلُ، فإنه لا يضمن.

وعن الثالث: أنه قياسٌ مخالفٌ للآية لأنه بالليلِ مُفَرَّطٌ وبالنهارِ ليس بمُفَرِّطٍ.

والجوابُ عن تلك النُّقوض: أنَّ أحداً منهم ليس من أهلِ الضمان، وهٰهُنا أمكنَ التضمين.

سؤال: قوله تعالى: ﴿فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ﴾ [الأنبياء:٧٩] يقتضي أنَّ حُكْمَه كان أقربَ للصوابِ، مع أنَّ حكمَ داودَ عليه السلام لو وقع في شرعنا أمضَيْناه، لأنَّ قيمةَ الزرعِ يجوزُ أن يُؤخَذَ فيها غنمٌ، لأنَّ صاحبَها مُفْلِسٌ مثلاً أو غير ذلك، وأما حُكْمُ سليمانَ عليه السلام لو وقع في شَرْعِنا من بعضِ القُضاة ما أَمْضَيْناه، لأنه إيجابٌ لقيمةٍ مُؤجَّلةٍ، ولا يلزَمُ ذلك صاحبَ الحرثِ، لأنَّ الأصلَ في القِيَم الحلولُ إذا وجبَت في الإتلافات، ولأنه إحالةٌ على أعيانٍ لا يجوزُ بَيْعُها، وما لا يُباعُ لا يُعارَضُ به في القِيَمِ، فيلزَمُ أحدُ الأمرين: إمَّا أن تكونَ شريعتُنا أتمَّ في المصالحِ

وأكمَلَ في الشرائع، أو يكونَ داودُ عليه السلام فهِمَ دونَ سليمان عليه السلام، وظاهرُ الآيةِ خِلافُه، وهو موضعٌ مُشْكِلٌ يحتاجُ للكشفِ والنظرِ حتى يُفْهَمَ المعنىٰ فيه.

ووجهُ الجوابِ: أنَّ المصلحةَ التي أشارَ إليها سليمانُ عليه السلام يجوزُ أن تكونَ أتمَّ باعتبارِ ذلك الزمان، بأن تكونَ مصلحةُ زمانِهم كانت تقتضي أن لا يخرجَ عينُ مالِ الإنسانِ من يدِه إما لقلَّةِ الأعيان، وإما لعظم[1] ضَررِ الحاجة، أو لعدم الزكاةِ للفقراءِ بأن تُقدَّمَ للنارِ التي تأكلُ القُربانَ أو لغيرِ ذلك، وتكونُ المصلحةُ الأُخرىٰ باعتبارِ زمانِنا أتمَّ، فيتغيَّرُ الحكمُ كما أن النسخ حَسَنٌ باعتبارِ اختلافِ المصالحِ في الأزمنة، فقاعدةُ النسخِ تشهدُ لهذا الجواب.

سؤال: قولهُ تعالى في الآية: ﴿وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَـٰهِدِينَ﴾ [الأنبياء: ٧٨] المرادُ بالشهادةِ هٰهُنا العلمُ، فما فائدةُ ذِكْرِهِ والتمدُّحُ به هٰهُنا بعيدٌ، فإنَّ الله تعالى لا يتمدَّحُ بالعلمِ الجزئي، وليس السياقُ سياقَ/ تهديدٍ، أو ترغيبٍ حتى يكونَ المرادُ المكافأةَ كقولهِ تعالى: ﴿قَدْ يَعْلَمُ مَآ أَنتُمْ عَلَيْهِ﴾ [النور: ٦٤] قد ﴿قَدْ يَعْلَمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنكُمْ لِوَاذًا﴾ [النور: ٦٣] ونحوهِ.

١٨٥/ب

جوابُه: أنَّ هٰذه القصصَ إنَّما وردَت لتقريرِ أمرِ رسولِ الله ﷺ لقوله تعالى في صدر السورة حكاية عن الكفار: ﴿هَلْ[2] هَـٰذَآ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ أَفَتَأْتُونَ ٱلسِّحْرَ وَأَنتُمْ تُبْصِرُونَ﴾ [الأنبياء: ٣] فبسط الله سبحانه القولَ في هٰذه القصصِ ليبيِّنَ الله تعالى أنه ليس بِدْعاً من الرسل، وأنه يُفَضِّلُ مَن

(١) في المطبوع: لعدم.
(٢) في الأصل: إن.

شاءَ من البشرِ وغيرِه، ولا يخرُجُ شيءٌ عن حُكمه، ولا يفعلُ ذلك غفلةً بل عن علمٍ، ولذلك فَهْمُ سليمانَ دونَ داودَ عليهما السلام لمن يكُنْ عن غفلةٍ، بل ونحن عالمون، فهو إشارةٌ إلىضَبْطِ التصرُّفِ وإحكامهِ إلى غيرِ ذلك، كما يقول الملكُ العظيم: أعرضتُ عن زيدٍ وأنا عالمٌ بحضوره، وليس مقصودُه التمدُّحَ بالعلمِ، بل بإحكامِ التصرُّفِ في مُلْكهِ، فكذلك هٰهُنا.

* * *

الفرق الثامنُ والأربعون والمئتان

بين قاعدةِ ما خرجَ عن المساواة والمماثلة في القِصاص، وبين قاعدةِ ما بقيَ على المساواة[1]

اعلم أنَّ القِصاصَ أَصلُه من القَصِّ الذي هو المساواةُ، لأنَّ مَن قَصَّ شيئاً من شيءٍ بقيَ بينهما سواءً من الجانبين، فهو شرطٌ إلَّا أن يؤدِّيَ إلى تعطيلِ القِصاص قَطْعاً أو غالباً، وله مُثُلٌ:

أحدها: التساوي في أجزاءِ الأعضاءِ وسُمْكُ اللحمِ في الجاني لو اشتُرِطَ لما حصل إلا نادراً بخلاف الجراحاتِ في الجسد.

وثانيها: التساوي في منافعِ الأعضاء.

وثالثها: العُقول.

ورابعُها: الحواسّ.

وخامسُها: قَتْلُ الجماعةِ بالواحدِ، وقَطْعُ الأيدي باليدِ لو اشتُرِطت الواحدةُ لتساوي[2] الأعداء ببعضِهم، وسقط القصاص.

السادس: الحياةُ اليسيرةُ كالشيخِ الكبيرِ مع الشاب، ومنفوذِ المَقاتلِ على الخلاف.

---

(١) هذا الفرقُ مستفادٌ من قريحةِ ابن عبد السلام في «القواعد الكبرى» ١/ ٢٩٥ حيث عقد فصلاً نفيساً فيما تشترط فيه المماثلة من الزواجر وما لا تُشْتَرط، انتهى، وانظر «الذخيرة» ١٢/ ٣٤١ حيث ذكر القرافيُّ هذا الفرق على جهة الاختصار.

(٢) في الأصل: لتباعدِ، ولعلَّ ما في المطبوع هو الصواب.

السابع: تفاوتُ الصنائعِ والمهارةِ فيها[1].

وهٰهُنا ثلاثُ مسائل:

المسألةُ الأولى[2]: قَتْلُ الجماعةِ بالواحدِ إذا قتلوه عَمْداً، أو تعاونوا على قَتْلِهِ بالحِرابة أو غيرِها حتى يُقْتَلَ عندنا الناظورُ، ووافقنا الشافعيُّ وأبو حنيفة ومشهورُ أحمدَ بن حنبل في قتلِ الجماعةِ بالواحدِ من حيثُ الجملةُ، وعن أحمدَ وجماعةٍ من التابعين والصحابةِ: أنَّ عليهم الدِّيةَ، وعن الزُّهريِّ وجماعةٍ: أنَّه يُقْتَلُ منهم واحدٌ، وعلى الباقي حِصَصُهم من الديةِ/ لأنَّ كلَّ واحدٍ مكافىءٌ له فلا يستوفىٰ إبدالٌ في مُبْدَلٍ واحدٍ كما لا تجبُ دياتٌ، ولقوله تعالىٰ: ﴿ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ﴾ [البقرة:١٧٨] ولقوله تعالى: ﴿ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾ [المائدة:٤٥] ولأنَّ تفاوُتَ الأوصافِ يمنَعُ كالحُرِّ والعبدِ، فالعَدَدُ أوْلىٰ بالمنعِ. ١٨٦/أ

لنا: إجماعُ الصحابة على قَتْلِ عُمرَ سبعةً من أهلِ صَنْعاء برجلٍ واحدٍ، وقال: لو تَمالأَ عليه أهلُ صنعاءَ لقتلتُهم به، وقَتل عَليٌّ ثلاثةً، وهو كثيرٌ[3]، ولم يُعرفْ لهم مُخالِفٌ في ذلك الوقت، ولأنها عقوبةٌ

---

(١) عبارة ابن عبد السلام الرصينة: وكذلك لا نظرَ إلى التفاوت في الصنائع، فتؤخَذُ يدُ الصانع الماهر في صناعته بيدِ الأخرقِ الذي لا يعرِفُ شيئاً، مِثْلُ أن تؤخَذَ يدُ ابن البوّاب بيدِ من لا يعرفُ من الكتابةِ شيئاً. انظر «القواعد الكبرى» ١/٢٩٦.

ابن البوّاب هو أبو الحسن علي بن هلال بن البوّاب، من أعيانِ العلماءِ بالخطِّ ومشاهدِ هذا الفن، مات سنة (٤١٣هـ) له ترجمة في «شذرات الذهب» ٣/ ١٩٩.

(٢) انظر «الذخيرة» ١٢/ ٣١٩ للقرافي.

(٣) انظر «المصنف» (٢٧٦٨٤) لابن أبي شيبة، و«الموطأ» ٢/ ٦٦٣ للإمام مالك. و«مصنف عبد الرزاق» (١٨٠٧٩)، و«الاستذكار» ٩/ ٣٩٥ لابن عبد البر.

كحدِّ القذفِ، وتفارق الدِّيةَ فإنها تتبعَّضُ دون القصاصِ، ولأنَّ الشركةَ لو أسقطت القِصاصَ كان ذلك ذريعةً للقتل[1].

المسألة الثانية: وافَقنا الشافعيُّ وأحمدُ بن حنبلٍ في أنَّه لا يُقْتَلُ مُسلمٌ بذميٍّ. وقال أبو حنيفةَ: يُقْتَلُ المسلمُ بالذميِّ.

لنا ما في «البخاري»[2]: «لا يُقْتلُ مُسلمٌ بكافر».

احتجُّوا بوجوه:

الأول: قولهُ تعالى: ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا﴾ [الإسراء: ٣٣] وهذا قُتلَ مظلوماً فيكونُ لوليِّه سلطان.

الثاني: قولهُ تعالى: ﴿ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾[االمائدة: ٤٥] وسائرُ العمومات.

والجواب عن الأول وما بعده: أنَّ ما ذكرناه خاصٌّ، فيُقَدَّمُ على العموماتِ على ما تقرَّر في أصولِ الفقه[3].

المسألة الثالثة: خالفنا الشافعيُّ وأبو حنيفة في قَتْل المُمْسِكِ، وقالا: يُقْتَلُ القاتلُ وحدهَ.

لنا: العموماتُ المتقدِّمةُ وقولُ عُمرَ المتقدِّمُ، وقياساً على المُمْسِك للصيدِ للمُحْرِم، فإن عليه الجزاءَ وعلى المُكْرَه.

---

(١) قد نبَّه العزُّ بن عبد السلام على أنَّ مذهب الإمام مالكٍ في هذه المسألة إنما هو على جهة الاحتياط لصيانة الدماء، قال: ولا حُجَّة له في هذا الأثر، ونحن قائلون بموجَبه، لأن معناه: لو تمالأ على قَتْله أهلُ صنعاءَ لقتلتُهم به، والتمالؤ على القتلِ إنما يكون بالاشتراك فيه، والممسكُ وإن كان ذنبُه عظيماً، فما كلُّ ذنبٍ يصلحُ لإراقة الدم، انظر «القواعد الكبرى» ٢/ ٢٦٧.

(٢) أخرجه البخاري (١١١) وهو في «المسند» ٢/ ٣٦ من حديثِ علي رضي الله عنه، وأخرجه ابن ماجه (٢٦٥٨) والترمذي (١٤١٢) وغيرهما، وانظر تمام تخريجه في «المسند».

(٣) انظر بسط هذه المسألة في «المغني» ١١/ ٤٦٦ لابن قدامة.

الفرق التاسع والأربعون والمئتان
بين قاعدة العينِ، وقاعدةِ كلِّ اثنين في الجسدِ فيهما ديةٌ واحدة كالأُذُنَيْن ونحوِهما[1]

إنَّه إذا ذهب سَمْعُ أَحدِ أُذُنَيْه بضربةِ رجلٍ، ثم أَذْهَبَ سَمْعَ الأُخرى، فعليه نِصْفُ الدِّيَةِ، وفي عينِ الأَعورِ الديةُ كاملةً، ووافقنا أحمدُ بن حنبل[2]. وقال الشافعيُّ وأبو حنيفة: نصفُ الدية.

لنا وجوه: الأول: أنَّ عُمرَ وعثمانَ وعلياً وابنَ عُمرَ قضَوْا بذلك من غيرِ مُخالفٍ، فكان ذلك إجماعاً.

الثاني: أنَّ العينَ الذاهبةَ يرجعُ ضَوْؤُها للباقيةِ، لأنَّ مَجْراهما في النورِ الذي يحصل به الإبصارُ واحدٌ كما شهدَ به علمُ التشريح، ولذلك إنَّ الصحيحَ إذا غَمَّضَ إحدىٰ عينيه اتّسع ثُقبُ الأُخْرىٰ بسببِ ما اندفعَ لها من الأُخرى، وقوّىٰ إبصارها، ولا يُوجَدُ ذلك في إحدىٰ الأُذنَيْن إذا سُدَّت/ الأُخرى، أو إحدىٰ اليدَيْن إذا ذَهبت الأُخرى أو قُطِعت، وكذلك جميعُ أعضاءِ الجسدِ إلا العين، لِما تقدَّم من اتحاد المَجْرَى، فكانت العينُ الباقيةُ في معنى العينين، فوجبَ فيها ديةٌ كاملة.

١٨٦/ب

---

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ١٢/ ٣٧٩ للقرافي.

(٢) هذا كلامٌ فيه نظر: والذي في «المغني» ١١/ ٥٥١: وإنْ قلع صحيحُ العينين عَيْنَ أعورَ، فله القِصاصُ من مِثْلِها، ويأخذُ نصفَ الديةِ، نصَّ عليه أحمدُ؛ لأنه ذهب بجميع بصره، وأذهبَ الضوءَ الذي بَدَلُهُ دِيةٌ كاملة، وقد تعذَّر استيفاءُ جميع الضوء، إذ لا يمكنُ أَخْذُ عينين بعينٍ واحدة، ولا أخذ يمينٍ بيُسْرىٰ، فوجب الرجوعُ ببدل نصفِ الضوء.

احتجُّوا بوجوه:

الأول قولهُ عليه السلام: [«في العينِ خَمسون من الإبل»[1].

الثاني: قوله عليه السلام:][2] «في العينين الدية»[3]، وهو يقتضي أنه لا تجبُ عليه دِيةٌ إلا إذا قلع عينين، وهذا لم يقلع عينين.

الثالث: أنَّ ما ضُمِنَ بنصفِ الديةِ، ومعه نظيرُه، ضُمِنَ بنصفِها منفرداً كالأُذن واليدِ.

الرابع: أنه لو صحَّ القولُ بانتقالِ الروحِ[4] الباصرِ لم يجب على الأولِ نصفُ الدية، لأنه لم يذهبْ نصفُ المنفعة.

والجوابُ عن الأولِ والثاني: أنه محمولٌ على العينِ غيرِ العوراء، لأنهما عُمومان مُطلقان في الأحوالِ، فيُقَيَّدان بما ذكرناه من الأدلة.

وعن الثالث: الفرقُ بانتقالِ قوة [العينِ][5] الأُولىٰ بخلافِ الأُذنِ واليد، ولو انتقل التزمناه.

وعن الرابع: لا يلزَمُ اطّراحُ الأولِ، إذ لو جنىٰ عليهما فأحولتا أو عَمَشتا أو نقصَ ضَوْؤهما، فإنه يجبُ عليه العَقْلُ لِما نقصَ. ولا تنقصُ الديةُ عمَّن جنىٰ ثانياً على قولٍ عندنا[6]. وهٰذا السؤالُ قويٌّ علينا، ولذلك يلزمُنا أن نقلعَ بعينيه عينَين اثنتين من الجاني.

---

(١) أخرجه مالك في «الموطأ» ٢/ ٦٤٧، والنسائي في «المجتبى» ٨/ ٥٩ من حديثِ عمرو بن حزم.

(٢) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستدرك من المطبوع.

(٣) هو جزءٌ من الحديثِ المذكور، انظر «سنن النسائي» ٨/ ٥٨.

(٤) في المطبوع: النور. وفي «الذخيرة» ١٢/ ٣٧٩: الزوج الضامن، ولعلَّ الصواب ما أثبتناه.

(٥) زيادة من المطبوع.

(٦) في «الذخيرة»: غيرنا!

تفريع: قال ابنُ أبي زيدٍ في «النوادر»: فيها ألفٌ وإن أَخذ في الأولى دِيَتها، قاله مالكٌ وأصحابه.

وقال أَشهبُ: يُسْأَلُ عن السمعِ[1]، فإن كان ينتقلُ فكالعينين، وإلا فكاليدِ، وإن أُصيبَ من كلِّ عينٍ نصفُ بصرِها، ثم أُصيبَ باقيهما في ضربةٍ، فنصفُ الديةِ، لأنه ينظرُ بهما نصفَ نظرِهما، فإن أُصيبَ باقي إحداهُما فرُبعُ الديةِ، فإن أُصيب بعد ذلك بقيَّةُ الأُخرى فنصفُ الدية، لأنه أُقيمَ مُقامَ نصفِ جميعِ بَصره، فإن أَخَذَ صحيحَ نصفِ ديةِ إحداهما، ثم أُصيبَ بنصفِ الصحيحةِ، فثُلثُ الديةِ، لأنه أذهبَ من جميعِ بقيةِ بصرِه ثُلُثَه، وإن أُصيبَ ببقيةِ المصابةِ فقط فرُبُع الديةِ، فإن ذهبَ باقيها، والصحيحةُ بضربةٍ، فالديةُ كاملةً، أو الصحيحةُ وحدَها فثُلثا الديةِ، لأنها ثُلُثا بصرِهِ، فإن أُصيبَ بقيةُ المصابةِ، فنصفُ الديةِ بخلافِ لو أُصيبت، والصحيحةُ باقيةٌ، قاله أشهب. وقال ابنُ القاسم: ليس فيما يُصابُ من الصحيحةِ إذا بقيَ من الأُولىٰ شيءٌ إلا من حسابِ نصفِ الدية.

* * *

---

(١) في الأصل: السجع، وصوابُه من المطبوع ومن «الذخيرة» ١٢/ ٣٧٩.

١٨٧/أ

الفرق الخمسون/ والمئتان

بين قاعدة أسباب التوارث وأجزاء أسبابها العامة والخاصة[١]

اعلم أنَّ هذا الفرقَ غريبٌ عجيبٌ نادرٌ، بسببِ أنَّ كُتبَ الفرائضِ على العمومِ، فيما رأيت لم يختلفْ منهم اثنان في أنَّ أسبابَ التوارثِ ثلاثة: نسبٌ، وولاءٌ، ونِكاح[٢]، وهو في غاية الإشكالِ، لأنَّ المرادَ بالثلاثةِ، إمَّا الأسبابُ التامةُ، وإما أجزاءُ الأسبابِ، والكلُّ غيرُ مستقيم، وبيانُه: أنهم يجعلون أحدَ الأسبابِ القرابةَ، والأُمُّ لم ترِث الثلثَ في حالةٍ، والسدسَ في أُخرىٰ بمطلقِ القرابة، وإلا لكان ذلك ثابتاً للابنِ، أو البنتِ لوجودِ مُطلقِ القرابةِ فيهما[٣]، بل بخصوصِ كونِها أُمّاً مع مُطلق القرابة.

---

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ١٣/١٣ للقرافي.

(٢) انظر «الكافي» ٢/ ٥٢٥ لابن قدامة، و«التهذيب» ٥/ ٦ للبغوي، وفسَّر التوريث بالولاء بقوله: إنَّ المُعْتِقَ يرِثُ المُعْتَقَ، فأما المُعْتَقُ فلا يرثُ المُعتِقَ، لأنَّ التوريثَ بمقابلةِ النعمة في الولاء، والنعمةُ للمعتِقِ لا للمعتَقِ.

(٣) علَّق ابن الشاط على ما مضى من كلامِ القرافيِّ في هذا الفرق بقوله: هذا الفرقُ ليس بغريبٍ، ولا عجيبٍ كما زعم، وما توهَّمه من الإشكالِ في كلامِ الفَرَضيِّين ليس كما توهَّم، وبيانُ ذلك: أنهم بين أمرين: أحدُهما تعبيرهم عن تلك الأسبابِ بلفظِ التنكير، وثانيهما: التعبيرُ عنها بلفظِ التعريف، فمن عَبَّرَ منهم بلفظِ التنكيرِ لم يُرِد كلَّ نَسبٍ، ولا كلَّ نكاحٍ ولا كل ولاءٍ، بل أراد نسباً خاصاً، وولاءً خاصاً ونِكاحاً خاصّاً، ولا نكر في التعبيرِ بلفظِ النكرةِ عن مخصوص، فإنَّ اللفظ عليه صادقٌ، وله صالحٌ، ومن عَبَّر منهم بلفظِ التعريفِ لم يُرِدْ أيضاً كلَّ نسبٍ، ولا كلَّ نكاحٍ، ولا كلَّ ولاءٍ، بل أراد ما أراده الأولُ، وأحالَ الأولُ في تقييدِ ذلك المطلقِ على تعيينِ أصنافِ الوارثين والوارثات، وأحال الثاني في بيانِ المعهودِ بالألفِ واللام على ما أحاله عليه الأول، والله أعلم.

وكذلك البنتُ ترثُ النصفَ ليس بمطلقِ القرابة، وإلّا لثبت ذلك للجدّ، أو الأختِ للأمّ، بل لخصوصِ كونِها بِنتاً مع مُطلقِ القرابة، فحينئذٍ لكلٍّ واحدٍ من الورثةِ سببٌ تامٌّ يخصُّه مركَّبٌ من جُزْءَيْن: من خصوصِ كونِها بنتاً، أو غيرِه، وعمومِ القرابة، وكذلك للزوجِ النصفُ ليس لمطلقِ النكاح، وإلا لكان للزوجةِ النصفُ لوجودِ مطلق النكاحِ فيها، بل لخصوصِ كونِه زوجاً مع عمومِ النكاحِ، كما تقدَّم، فسَببُه مركَّبٌ، وكذلك الزوجة[1].

إذ ظهر هذا، فإن أرادوا حصرَ الأسبابِ التامةِ في ثلاثةٍ، فهي أكثرُ من عشرةٍ بالإجماع لِما تقدم، أو الناقصةِ التي هي أجزاءُ أسبابٍ، فالخصوصاتُ ـ كما رأيتَ ـ كثيرة، فلا يستقيمُ الحصرُ مُطلقاً لا في التامِّ ولا في الناقصِ[2].

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إذا كان سببُ الإرثِ الخاصِّ الوصفَ الخاصَّ، فلا معنىٰ لذكر الوصفِ العامِّ معه، فقوله: «مع مطلق القرابة» لا حاجةَ إليه، فمن المعلومِ أنَّ الوصفَ العامَّ صادقٌ على الخاص، لكنه ليس العامُّ سبباً من حيث عمومه، بل من حيث اشتمل على الخاص، والخاصُّ سببٌ، فإذا قال قائل: ما سببُ وراثةِ البنت النصفَ؟ قيل: كونُها بِنتاً، وهو جوابٌ مستقيمٌ صادقٌ، وإن قيل: كونُها قريبةً، لم يكن جواباً مستقيماً وصحيحاً، وإذا قيل: ما سببُ وراثة البنت؟ فقيل: كونُها بنتاً كان جواباً مستقيماً وصحيحاً أيضاً، وإن قيل: كونُها قريبةً، لم يصحَّ أيضاً، لأن القرابةَ ليست مختصّةً بالبنت، فالصحيحُ أنَّ سببَ ميراثِ البنتِ النصفَ كونُها بنتاً على الخصوص، وكذلك سببُ ميراثِ كلِّ صنفٍ من أصنافِ الوراثين والوارثات أسبابَ ميراثِهم خاصةٌ لا عامةٌ، وما قاله من أنَّ السببَ مركَّبٌ لا معنىٰ له عند النظرِ إلى خصوصِ الميراثِ كالنصفِ وشِبْهه، ولا عند النظرِ إلى عمومِ الميراثِ أيضاً، لأنه جعل العمومَ مُطلقَ القرابةَ، وليس مطلقُ القرابةِ سبباً لمطلقِ الميراثِ عندنا، نعم هو سببٌ عند الحنفية.

(٢) علق عليه ابن الشاط بقوله: قوله: «هي أكثر من عشرة» إن أراد بذلك ما يخصُّ كلَّ صنفٍ من الوارثين والوارثات على ما جرتْ به عادةُ أكثرِ الفَرَضيين في عدِّهم=

فتَنبَّه لهذا المعنىٰ، فهو حَسَنٌ لم أرَ أحداً تعرَّض له ولا لخَّصه، وحينئذٍ أقول:

إنَّ أسبابَ القرابةِ ـ وإن كثرت ـ فنحنُ لا نريدها، ولا نريدُ التامةَ التي هي الخصوصاتُ، بل الناقصةَ التي هي المُشْتَركات، وهي مطلقُ القرابة، ومطلقُ النكاحِ، ومُطلقُ الولاء[1]، والدليلُ على حصرِ [غيرِ][2] التامةِ في هذه الثلاث: أنَّ الأمرَ العامَّ بين جميع الأَسباب التامة، إمَّا أن يمكن إبطالُه أوْلاً، فإن أمكنَ فهو النكاحُ لأنه يبطلُ بالطلاقِ، وإن لم يمكنْ إبطاله، فإمّا أن يقتضيَ التوارثَ من الجانبين غالباً أوْلاً، فإن اقتضى التوارثَ من الجانبين غالباً فهو القرابةُ، وإن لم يقتضِه إلا من أحدِ الجانبين فهو الولاءُ، لأنه يرثُ المولىٰ الأَعلىٰ الأسفلَ، ولا يرثُ الأسفلُ

= أصنافَ الوارثين عشرةً وأصنافَ الوارثات سبعةً، فذلك صحيح، وإن أراد بذلك ما يخصُّ كلَّ صنفٍ على ما هو الأَوْلىٰ في ذلك، فليس قوله ذلك بصحيح، فإنها أكثرُ من عشرين لا أكثرُ من عشرة، وقوله: «بالإجماع» ليس بصحيح، وأيُّ إجماعٍ في ذلك مع توريثِ الحنفيةِ ذوي الأرحام، وقولهُ: «أو الناقصة التي هي أجزاءُ الأسبابِ، فالخصوصاتُ كما رأيتُ كثيرةً» إن اراد بالخصوصاتِ مطلقَ القرابةِ التي كلُّ خصوصٍ منها أعمُّ من الخصوصِ الذي تحتَه من الخصوصاتِ التي عدَّها الفرضيون فذلك صحيحٌ، وإلا فلا أدري ما أراد.

(١) علق عليه ابن الشاط بقوله: هذا الكلامُ الذي ذكره هنا مناقضٌ في ظاهرِه لقوله: «إنَّ أسبابَ القرابةِ ـ وإن كثرت ـ فنحنُ لا نريدُها» لكنه إنما أراد لا نريدُ مُطلقَ القرابةِ من حيث هي القرابة، لا خصوصَ كونِ القرابةِ بُنُوَّةً مثلاً، ولكن نريدُ ما هو أخصُّ من الأول، وأعمَّ من الثاني، وهو قرابةٌ ما ونكاحُ ما، وولاءٌ ما، ثم بيَّنَ ذلك بما قرَّره ضابطاً بعد هذا.

(٢) زيادة من المطبوع يقتضيها السياق. ويشهدُ له عبارة القرافيِّ في «الذخيرة» ١٣/ ١٤: والدليلُ على حصر النواقصِ في هذه الثلاث. . . إلخ.

الأعلىٰ، وقولُنا: غالِباً احترازٌ من العمَّةِ ونحوِها، فإنه يرثُها ابنُ أخيها ولا تَرِثُه[1].

* * *

(١) علق عليه ابن الشاط بقوله: ما ذكره من سببِ الحصرِ للأسبابِ الثلاثةِ في ثلاثةٍ ـ وإن كان مفيداً للحصر ـ ليس بسديدٍ، فإنَّ ما ذكره في النكاح، وهو كونُه يمكنُ إبطالُه أجنبيٌّ عن كونِ النكاحِ سببَ الميراث، فإنه لا يصحُّ أن يكونَ النكاحُ اللاحقُ به الإبطالُ سبباً، وإنما يكونُ سَبَباً النكاحُ الذي لم يلحَقْه إبطالٌ، فإذا ثبتَت سَببيتُه لم ترتفع لاستحالةِ رفع الواقع، وما ذكره في القرابةِ أمرٌ ثانٍ عن كون سببِ الإرث ليس مُطْلقَ القرابة، لأنَّ السبَبية ثابتةٌ عنه مع عدمِ اطّرادِه، وما ذكره في الولاءِ كذلك أمرٌ ثانٍ عن كون سببيتِه ليست مطلقةً، والأَوْلى أَنْ يُقال: إنهم ما حصروها في ثلاثةٍ إلا لكونِها أموراً مختلفةً، ثم لم يوجَدْ سببُ الميراثِ سواها، ثم إنها ليست أسباباً على الإطلاق، بل مقيَّدةً بتعيينِ من يَرِثُ بها.

١٨٧/ب

الفرق الحادي والخمسون والمئتان/

بين قاعدة أسبابِ التوارُث، وقاعدةِ شروطِهِ وموانِعِه[١]

لم أرَ أحداً من الفَرَضيِّين يذكر إلا أسبابَ التوارثِ وموانعَه، ولا يذكرُ أحدٌ منهم شروطَه قطُّ، وله شروطٌ قَطْعاً كسائرِ أبوابِ الفقه، فإنْ كانوا قد تركوها لأنها معلومةٌ، فأسبابُ التوارثِ معلومةٌ أيضاً، فالصوابُ استيعابُ الثلاثةِ كسائرِ أبواب الفقه، وإن قالوا: لا شروطَ للتوارُثِ، بل أسبابٌ وموانعٌ فقط، فضوابطُ الأسبابِ والشروطِ والموانعِ تمنَعُ من ذلك، وقد قال الفضلاءُ: إذا اختلفتُم في الحقائقِ فحكِّموا الحدود، وقد تقدَّمَ أوَّل الكتابِ في «الفروق»: أنَّ السببَ يلزَمُ من وجودهِ الوجودُ ومن عَدَمِهِ العدم، والشرطُ يلزَمُ من عدمهِ العدمُ، ولا يلزَمُ من وجودهِ وجودٌ ولا عَدَمٌ، والمانعُ ما يلزَمُ من وجودهِ العدمُ، ولا يلزَمُ من عدَمهِ وجودٌ ولا عَدَم، فبهٰذهِ الحدودِ والضوابطِ يظهرُ أنَّ للتوارثِ شُرُوطاً[٢]، وها أنا ذاكِرُها على هذا الضابطِ، فأقول:

شروطُ التوارثِ ثلاثةٌ كالأسبابِ: تقدُّمُ موتِ الموروثِ على الوارثِ، واستقرارُ حياةِ الوارثِ بعدَه كالجنينِ[٣]، والعلمُ بالقُرْبِ والدرجةِ التي

---

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ١٣/ ١٦.

(٢) صحَّح ابن الشاط كلامَ القرافيِّ في صَدْرِ هذا الفرق.

(٣) علق عليه ابن الشاط بقوله: لا حاجةَ إلى ذِكْر الموروثِ وجَعْلهِ شَرطاً، وحياة الوارثِ بعده شرطاً آخر، ولا يصحُّ أن يكون موتُ الموروثِ بنفسه قَبلَ موتِ الوارثِ شَرْطاً لامتناع توريثِ من يتعذَّرُ العلمُ فيهما بالتقدم والتأخر، ولصحةِ التوريثِ بالتعميرِ في المفقود، بل الصحيحُ أنَّ شرطَ الإرثِ واحدٌ، وهو العلمُ، أو الحكمُ بحياةِ الوارثِ بعد موتِ الموروث، وبنسبتهِ ورُتْبتهِ منه.

اجتمعا فيها احترازاً من موتِ رجلٍ من مُضَرَ أو قريشٍ لا يُعْلَمُ له قريبٌ، فإنَّ ميراثَه لبيتِ المالِ مع أنَّ كُلَّ قُرَشيٍّ ابنُ عَمِّه، ولا ميراثَ لبيتِ المالِ مع ابنِ عمٍّ، لكنّه فاتَ شرطُه الذي هو العلمُ بدرجتِه منه، فما مِن قُرَشيٍّ إلا لعلَّ غيرَه أقربُ منه[1]، فهذه شروطٌ لا يؤثِّرُ وجودُها إلا في نهوضِ الأسبابِ لترتُّبِ مُسبَّباتِها عليها يلزَمُ من عدَمِها العدمُ، ولا يلزَمُ من وجودِها من حيث هو وجودٌ ولا عدَمٌ، بل الوجودُ إن وقعَ فهو لوجودِ الأسبابِ لا لها، وإن وقع العدمُ عند وجودِها فلعدمِ السببِ، أو لوجودِ المانعِ، فهذه حقيقةُ الشرطِ قد وُجِدت في هذه الثلاثةِ، فتكونُ شروطاً[2].

وقد تقدم أيضاً أوّلَ الكتابِ أنَّ الشرطَ إذا شُكَّ فيه يلزَمُ من ذلك العدمُ، وكذلك السببُ، ولا يلزَمُ من الشكّ في المانعِ العدمُ بل يترتَّبُ الثبوتُ بناءً على السبب، وهذا أيضاً يوضِّح لك شَرْطِيَّةَ هٰذه الثلاثةِ مع أنهم لم يذكروها في الأسبابِ التي ذكروها، ولا في الموانعِ، بل أُهْمِلَتْ وذِكْرُها مُتَعيِّنٌ[3]، وقد تقدَّم ذِكْرُ الأسباب.

وأما الموانعُ فأقصىٰ ما ذُكِرَ فيها أنها خَمْسةٌ[4]، وغالب الناسِ على أنها ثلاثةٌ: الكفرُ، والقَتْلُ، والرقُّ، وزاد بعضُهم الشكَّ احترازاً من أهل/ ١٨٨/أ

---

(١) علق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك صحيح غير أنه نَقَصَه الحكْمُ بالقربِ والدرجةِ إذا لم يكن ذلك معلوماً، ولكنه ثبت نسبه عند الحاكم.

(٢) علق عليه ابن الشاط بقوله: قد ثبت أنه شرطٌ واحد، وهو العلم بحياةِ الوارثِ بعد موتِ المورِّث وبقرابته ورُتبتهِ منه، أو الحكم بذلك.

(٣) علق عليه ابن الشاط بقوله: قد تبيَّن أنَّها ليست ثلاثةً بل شرطٌ واحدٌ فقط.

(٤) قد جعلها الإمام الغزاليُّ ستّةً، وهي: اختلاف الدين، والرقيق، والقَتْلُ، واستبهام تاريخ الموت، واللِّعان، والشكُّ في الاستحقاق. انظر «الوسيط» ٤/ ٣٦٠-٣٦٧.

السفينة أو الرَّدْمِ، فإنَّه لا ميراثَ بينَهم، واللعانَ فإنَّه يمنَعُ من إرثِ الأبِ، والإرثَ منه، فقد ظهر الفرق بين القواعدِ الثلاثة، وهو المقصود[1].

* * *

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لا يصحُّ القولُ بأنَّ الموانعَ خمسةٌ، بل هي ثلاثةٌ فقط، فإنَّ الشكَّ في أهلِ السفينةِ والرَّدْم، إنما منع من الميراثِ لأنه من فِقدان الشرطِ وهو العلمُ، أو الحكمُ بتقدُّمِ موتِ الموروثِ، وكذلك اللِّعانُ ليس بمانعٍ، بل هو سببٌ في فِقدانِ السبب، وهو النسبُ، وليت شِعري لِمَ لم يُحكِّمْ هنا الحدودَ كما ذكره قبلُ عن الفضلاء، وجميعُ ما ذكره في الفرقين بعد هـذا صحيحٌ، وكذلك ما قال في الفرقِ بعدَهما وهو الرابعُ والخمسون والمئتان إلَّا قولَه: «وقيل بالعكس» فإني لا أدري الآن مراده بذلك، وما قال في الفرق الخامس والخمسين والمئتين صحيح.

الفرق الثاني والخمسون والمئتان

بين قاعدة ما يحرُمُ من البِدَع ويُنْهىٰ عنه، وبين قاعدةِ ما لا يُنْهىٰ عنه منها[1]

اعلم أنَّ الأصحابَ ـ فيما رأيتُ ـ مُتَّفقون على إنكارِ البِدَعِ، نَصَّ على ذلك ابنُ أبي زيد وغيرُه[2]، والحقُّ التفصيلُ، وأنها خمسةُ أقسام:

قسمٌ واجبٌ: وهو ما تتناولُه قواعدُ الوجوب وأدِلَّتُه من الشرعِ، كتدوينِ القرآنِ والشرائعِ إذا خِيفَ عليها الضياعُ، فإنَّ التبليغَ لمن بعدَنا من القرونِ واجبٌ إجماعاً، وإهمالُ ذلك حرامٌ إجماعاً، فمِثْلُ هذا النوعِ لا ينبغي أن يُخْتَلفَ في وجوبه.

القسم الثاني: محرَّمٌ: وهو بدعةٌ تناولَتْها قواعدُ التحريمِ وأدِلَّتُه من الشريعةِ، كالمُكوسِ، والمُحدَثاتِ من المظالمِ المنافيةِ لقواعدِ الشريعة، كتقديمِ الجُهَّالِ على العلماءِ، وتوليةِ المناصبِ الشرعيةِ مَنْ لا يصلحُ لها بطريقِ التوارُث، وجَعْلِ المُسْتندِ لذلك كَوْنَ المنصبِ كان لأبيه، وهو في نفسِه ليس بأهلٍ.

---

(١) انظر أصل الفرق في «الذخيرة» ١٣/ ٢٣٤ للقرافي. وكلامُه دائرٌ على تأصيل شيخه ابن عبد السلام لهذه المسألة في «القواعد الكبرى» ٢/ ٣٣٧ ولكنه طوىٰ ذِكْرَهُ على المعهودِ من عادتهِ، وهذا الفرقُ قد نقله الإمام الشاطبي في «الاعتصام» ١/ ١٤٢ ونبَّه على مأخذِ القرافيِّ من شيخه، ثم عقَّب على ذلك بكلامٍ جَيِّدٍ متينٍ سننقلهُ بتمامهِ في نهاية الفرق، وانظر «فتاوى الحافظ العلائي» ورقة ١١/ب حيث ناقش مفهوم البدعة، وجرىٰ على تقسيم الإمام ابن عبد السلام، وقد وفَّقني الله تعالى لخدمة هذه الفتاوىٰ، وستصدرُ عمَّا قريب بتحقيقنا.

(٢) انظر «الجامع في السنن والآداب»: ١٢٠.

القسم الثالث: من البدع مندوبٌ إليه، وهو ما تناولته قواعدُ الندبِ وأدِلَّتُه من الشريعة كصلاة التراويح، وإقامةِ صُوَرِ الأئمَّةِ والقُضاةِ وولاةِ الأمورِ على خلافِ ما كان عليه أمر الصحابةِ بسببِ أنَّ المصالحَ والمقاصدَ الشرعيةَ لا تحصلُ إلا بعظمةِ الولاةِ في نفوسِ الناسِ، وكان الناسُ في زمنِ الصحابةِ معظمُ تعظيمِهم إنما هو بالدينِ وسابقِ الهِجرة، ثم اختلَّ النظامُ وذهب ذلك القرنُ، وحدث قرنٌ آخَرُ لا يُعظِّمون إلا بالصُّوَرِ، فيتعيَّنُ تفخيمُ الصُّوَرِ حتى تحصُلَ المصالحُ، وقد كان عمرُ يأكلُ خُبزَ الشعيرِ والمِلْحَ، ويفرضُ لعاملهِ نصفَ شاةٍ كلَّ يومٍ، لعِلْمهِ بأنَّ الحالةَ التي هو عليها لو عمِلها غيرُه لهان في نفوسِ الناس، ولم يحترموه، وتجاسروا عليه بالمخالفةِ، فاحتاج إلى أن يضعَ غيرَه في صورةٍ أُخرى لحِفْظ النظام، ولذلك لمّا قدمَ الشامَ، ووجدَ معاويةَ بن أبي سفيان قد اتَّخذ الحُجَّابَ وأرخىٰ الحِجاب، واتخذَ المراكبَ النفيسةَ والثيابَ الهائلةَ العَلِيَّة، وسلك ما يسلكُه الملوكُ، فسأله عن ذلك فقال: إنَّا بأرضٍ نحنُ فيها مُحتاجون لهذا، فقال له: لا آمُركَ/ ولا أنهاك[1]، ومعناه: أنت أعلمُ بحالك، هل أنت محتاجٌ إلى هذا، فيكونُ حَسَناً، أو غَيْرُ محتاجٍ إليه؟ فدلَّ ذلك من عمرَ وغيرِه على أنَّ أحوالَ الأئمةِ وولاةِ الأمورِ تختلفُ باختلافِ الأَعصارِ والأَمصار والقرونِ والأَحوالِ، فلذلك يحتاجون إلى تجديدِ زخارفَ وسياساتٍ لم تكُنْ قديماً، وربما وجبتْ في بعضِ الأحوال[2].

١٨٨/ب

القسم الرابع: بِدَعٌ مكروهةٌ وهي ما تناولَتْهُ أدِلَّةُ الكراهةِ من الشريعةِ وقواعدُها كتخصيصِ الأيامِ الفاضلةِ أو غيرِها بنوعٍ من العبادةِ، ومن ذلك

(١) انظر «سير أعلام النبلاء» ٣/ ١٣٣.

(٢) انظر «الاعتصام» ١/ ١٤٩ للشاطبي حيث ناقش القرافيَّ، وخلص إلى أنَّ ضروبَ التجمُّل التي ضربها ليست من الابتداع بسبيل.

في «الصحيح»[1] ما خرَّجه مُسلمٌ وغيرُه: أنَّ رسول الله ﷺ نهىٰ عن تخصيصِ يومِ الجمعةِ بصيامٍ أو ليلتهِ بقيامٍ، ومن هذا البابِ الزيادةُ في المندوباتِ المحدوداتِ كما وَرَدَ في التسبيحِ عقيبَ الصلواتِ ثلاثةً وثلاثين[2]، فيُفْعَلُ مئةً، وورد صاعٌ في زكاةِ الفطرِ[3]، فيُجْعَلُ عَشرةَ آصُعٍ، بسببِ أنَّ الزيادةَ فيها إظهارُ الاستظهارِ على الشارع وقلَّة أدبٍ معه، [بل شأنُ العظماءِ إذا حَدَّدوا شيئاً وُقِفَ عنده، والخروجُ عنه قِلَّةُ أدب][4]، والزيادةُ في الواجبِ أو عليه أشدُّ في المنعِ، لأنه يؤدِّي إلى أن يُعْتَقَدَ أنَّ الواجبَ هو الأصلُ والمزيدُ عليه[5]، ولذلك نهىٰ مالكٌ عن

---

(١) قد أخرج البخاري (١٩٨٤) ومسلم (١١٤٣) من حديثِ محمد بن عباد بن جعفر: سألتُ جابر بن عبد الله رضي الله عنهما، وهو يطوفُ بالبيت: أنهىٰ رسولُ الله ﷺ عن صيام يومِ الجمعة؟ قال: نعم، وربِّ هذا البيت.
وأخرج مسلم (١١٤٤) (١٤٨) وغيره من حديث أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً: «لا تختصُّوا ليلةَ الجمعةِ بقيامٍ من بين الليالي، ولا تخصُّوا يوم الجمعة بصيامٍ من بين الأيام، إلَّا أن يكون في صومٍ يصومُه أحدُكم».
قال الإمام النووي في «شرح صحيح مسلم» ٤/ ٢٧٥: في هذا الحديث النهيُ الصريحُ عن تخصيص ليلة الجمعة بصلاةٍ من بين الليالي، ويومها بصيامٍ، وهذا متفقٌ على كراهته، واحتجَّ به العلماءُ على كراهةِ هذه الصلاة المبتدعة التي تُسمَّىٰ الرغائب ـ قاتل الله واضعَها ومُخْترعَها ـ فإنها بدعةٌ منكرة من البِدَع التي هي ضلالةٌ وجهالة، وفيها منكرات ظاهرة.
(٢) أخرجه مسلم (٥٩٧)، والنسائي في «السنن الكبرى» (٩٨٩٥) من حديثِ أبي هريرة رضي الله عنه.
(٣) انظر «صحيح البخاري» (١٥٠٤)، و«صحيح مسلم» (٩٨٤).
(٤) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستدرك من المطبوع.
(٥) انظر «الاستذكار» ٤/ ٢٤٤-٢٤٥ حيث ذكر النهي عن غيرِ واحدٍ من الصحابة عن الإحرام قبل الميقات، وانظر «شرح معاني الآثار» ٢/ ١٢٥ حيث ذكر الإمام الطحاوي النَّهْيَ عن الزيادة في التلبية، وإنما فعلوا ذلك سدّاً لذريعةِ الابتداع.

إيصالِ ستٍّ من شوّالٍ لئلاّ يُعتقدَ أنها من رمضان[١]، وخرَّج أبو داودَ في «سننه»[٢]: أنَّ رَجلاً دخل إلى مسجدِ رسولِ الله ﷺ فصلّى الفرضَ، وقام ليصلِّي ركعتين فقال له عمر بن الخطاب: اجلس حتى تفصلَ بين فرضِك ونفلِك، فبهذا هلكَ من كان قبلنا، فقال له عليه السلام: «أصابَ الله بك يا ابنَ الخطَّاب» يريد عمرُ: أنَّ مَنْ قَبلَنا وصلوا النوافلَ بالفرائضِ، فاعتقدوا الجميعَ واجباً، وذلك تغييرٌ للشرائعِ وهو حرامٌ إجماعاً.

القسمُ الخامس: البِدَعُ المباحةُ، وهي ما تناولته أدلةُ الإباحةِ، وقواعدُها من الشريعة كاتخاذِ المناخلِ للدقيق، ففي الآثار: أوَّلُ شيءٍ أحدَثَه الناسُ بعد رسولِ الله ﷺ اتخاذُ المناخلِ للدقيقِ[٣]، لأنَّ تليينَ العيشِ وإصلاحَه من المُباحاتِ، فوسائلُهُ مُباحة، فالبدعةُ إذا عُرِضَتْ تُعرضُ على قواعدِ الشريعة وأدلَّتِها، فأيُّ شيءٍ تناولَها من الأدلةِ والقواعدِ أُلْحِقَت به من إيجابٍ أو تحريمٍ أو غيرِهما[٤]، وإن نُظِرَ إليها من حيثُ الجملةُ بالنظرِ إلى كونِها بدعةً مع قطعِ النظرِ عمَّا يتقاضاها كُرِهت، فإنّ الخيرَ كلَّه في الاتباع والشرَّ كُلَّه في الابتداع، ولبعضِ السلف الصالح يُسمّىٰ أبا

---

(١) انظر «إكمال المُعْلم» ٤/ ١٣٩ حيث اعتذر المالكية عن عدم عمل الإمام مالك بما ثبت من الندبِ إلى صيامِ ستَّة أيام من شوّال، وقد سبق نقلُ القرافيِّ عن الإمام المنذري أن بعضَ الأعاجمَ قد وقع في المحذور، وأصبح يعتقد أنَّ يوم العيد هو يوم فروغهِ من صيام أيام شوّال.

(٢) «سنن أبي داود» (١٠٠٧) قال المنذري في «مختصر سنن أبي داود» ١/ ٤٦١: في إسناده أشعث بن شعبة، والمنهالُ بن خليفة، وفيهما مقال.

(٣) قد ثبت في «صحيح البخاري» (٥٤١٣) من حديث سهل بن سعد قال: ما رأى رسولُ الله ﷺ مُنْخلاً من حين ابتعثه الله حتى قبضه الله.

(٤) هذا نصَّ كلام شيخه العزِّ بن عبد السلام في «القواعد الكبرى» ٢/ ٣٣٧.

العباسِ/ الإبياني[1] مِن أهلِ الأندلس: ثلاثٌ لو كُتِبْنَ في ظُفرٍ لوَسِعهنَّ، ١٨٩/أ وفيهن خيرُ الدنيا والآخرة: اتَّبِعْ ولا تبتدِعْ، اتّضِع ولا ترتفعْ، مِنْ وَرَعٍ لا تَتَّسِعْ[2].

* * *

(١) هو عبد الله بن أحمد بن إبراهيم التونسي (٢٥٢-٣٥٢هـ) كان من حفّاظ مذهب مالك مع مَيْلٍ إلى مذهب الشافعيِّ، وكان فقيهاً نبيلاً صيِّناً حليماً، أثنى عليه القاضي عياض في ترجمته من «ترتيب المدارك» ٦/ ١٠.

(٢) قد نقل الإمام الشاطبيّ كلامَ القرافيِّ في هذا الفرق في «الاعتصام» ١/ ١٤٢ ثم عقَّب عليه بقوله: ما ذكر القرافيُّ عن الأصحابِ من الاتفاقِ على إنكارِ البِدَعِ صحيح، وما قسَّمه فيها غير صحيح. ومن العجب حكاية الاتفاق مع المصادمةِ بالخلافِ ومع معرفتهِ بما يلزمُه من خرقِ الإجماع، وكأنه إنما اتبع في هذا التقسيم شيخه من غيرِ تأمُّل، فإنَّ ابن عبد السلام ظاهرٌ منه أنه سمَّىٰ المصالح المرسلةَ بِدَعاً، بناءً ـ والله أعلمُ ـ على أنها لم تدخُل أعيانُها تحت النصوص المعيّنة وإن كانت تلائمُ قواعدَ الشرع، فمن هنالك جعل القواعدَ هي الدالّةَ على استحسانِها بتسميتِهِ لها بلفظ البدع وهو من حيث فقدان الدليل المُعيَّن على المسألة، واستحسانها من حيث دخولُها تحت القواعد. ولمّا بنىٰ على اعتمادِ تلك القواعد استوت عنده مع الأعمالِ الداخلةِ تحت النصوصِ المعيّنة، وصار من القائلين بالمصالح المرسلة، وسمَّاها بدعاً في اللفظ كما سمّىٰ عمرُ رضي الله عنه الجمعَ في قيام رمضان في المسجدِ بدعةً. . . أما القرافيُّ فلا عُذْرَ له في نَقْلِ تلك الأقسام على غيرِ مرادِ شيخه ولا على مرادِ الناس، لأنه خالف الكلَّ في ذلك التقسيم، فصار مخالفاً للإجماع. انتهىٰ.

الفرق الثالث والخمسون والمئتان

بين قاعدةِ الغيبةِ المُحرَّمة، وقاعدةِ الغيبةِ التي لا تحرُمُ[1]

قال تعالىٰ: ﴿وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًاۚ﴾ [الحجرات:١٢] وقال عليه السلام: «الغيبةُ: أن تذكُرَ في المرءِ ما يكرهُ إن سَمِعَ». قيل: يا رسولَ الله، وإن كان حقّاً؟ قال: «إن قُلْتَ باطلاً فذلك البُهْتان»[2]، فدلَّ هذا النصُّ على أنَّ الغِيبةَ هو ما يكرهُه الإنسانُ إذا سَمع، وأنه لا يُسمّىٰ غيبةً إلا إذا كان غائِباً لقوله: «إن سمع»، فدلَّ ذلك على أنه ليس بحاضرٍ، وهو يتناولُ جميعَ ما يُكرهُ، لأنَّ «ما» مِن صِيَغِ العموم.

تنبيه: قال بعضُ العلماء[3]: استُثْنِيَ من الغيبةِ ستُّ صور:

---

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ١٣/ ٢٣٩ للقرافي. وهو مستفادٌ في أغلبهِ من كلام شيخه ابن عبد السلام في «القواعد الكبرى» ١/ ١٥٣.

(٢) أخرجه بهذا اللفظ الإمامُ مالك في «الموطأ» ٢/ ٧٥٣ ومن طريقه ابن المبارك في «الزهد»: ٢٤٥، من حديثِ الوليد بن عبد الله بن صيّاد، عن المطلب بن عبد الله ابن حنطب المخزومي، وهو صدوقٌ كثير الإرسال، والوليد لم يرو عنه غير الإمام مالك كما في «الاستذكار» ١٠/ ٣٤٤. ولكن الحديث محفوظٌ من حديث العلاء ابن عبد الرحمٰن، عن أبيه، عن أبي هريرة: أنَّ رسولَ الله ﷺ قال: «أتدرون ما الغيبة؟» قالوا: الله ورسولُه أعلم. قال: «ذِكْرُك أخاك بما يكره» قيل: أفرأيْتَ إن كان في أخي ما أقول؟ قال: «إنْ كان فيه ما تقولُ فقد اغتبته، وإن لم يكُنْ فيه، فقد بَهَّته» أخرجه مسلم (٢٥٨٩)، وأبو داود (٤٨٧٤)، والترمذي (١٩٣٤) وقال: هذا حديثٌ حسن صحيح.

(٣) هو العزُّ بن عبد السلام، انظر «القواعد الكبرى» ١/ ١٥٣.

الأولى: النصيحةُ لقولهِ عليه السلام: لفاطمةَ بنت قيسٍ حين شاوَرْتُه عليه السلام لمّا خطبَها معاويةُ بن أَبي سفيان وأبو جهم: «أما معاويةُ فرجُلٌ صُعلوكٌ لا مالَ له، وأما أبو جَهْمٍ فلا يضعُ العصا عن عاتقه»[١] فذكر عيبين فيهما مِمّا يكرهانهِ لو سَمِعاه، وأُبيحَ ذلك لمصلحةِ النصيحة[٢]، ويُشْتَرطُ في هذا القسمِ أن تكونَ الحاجةُ ماسّةً لذلك، وأن يقتصرَ الناصحُ من العيوبِ على ما يُخِلُّ بتلك المصلحةِ خاصةً التي حصلت المشاورةُ فيها، أو التي يعتقدُ الناصحُ أنَّ المنصوحَ شرع فيها، أو هو على عزمِ ذلك، فينصحُه، وإن لم يستَشِرْهُ، فإنَّ مالَ[٣] الإنسان وعِرْضَه ودَمَه عليه حرامٌ وواجبٌ حِفْظُه، وإن لم يعرضْ لك بذلك، فالشرطُ الأولُ احترازٌ من ذكرِ عيوبِ الناسِ مُطلقاً لجوازِ أن يقعَ بينهما من المخالطةِ ما يقتضي ذلك، فهذا حرامٌ، بل لا يجوزُ إلا عند مَسيسِ الحاجة، ولولا ذلك لأُبيحَت الغيبةُ مُطلقاً، لأنَّ الجوازَ قائمٌ في الكلِّ، والشرطُ الثاني احترازٌ من أن يُستشارَ في أمرِ الزواجِ، فَيذكرَ العيوبَ المُخِلَّةَ بمصلحةِ الزواجِ والعيوبَ المُخِلَّةَ بالشركةِ أو المُساقاة، أو يُستشارَ في السفرِ معه، فيذكرَ العيوبَ المُخِلَّةَ بمصلحةِ السفرِ والعيوبَ المُخِلَّةَ بالزواجِ، فالزيادةُ على العيوبِ المُخِلَّةِ[٤] بما استُشِرْتَ فيه حرامٌ، بل تقتصرُ على عَيْنِ ما عُيِّن، أو تَعيَّنَ الإقدامُ عليه.

---

(١) أخرجه مسلم (١٤٨٠) (٣٦)، وأبو داود (٢٢٨٤)، والنسائي ٦/ ٧٥ من حديث فاطمة بنت قيس، وصحَّحه ابن حبَّان (٤٢٩٠) وفيه تمامُ تخريجه.

(٢) بل ذهب العزُّ بن عبد السلام إلى أنه واجبٌ، لأمرِ رسولِ الله ﷺ بالنُّصح لكلِّ مسلم. انظر «القواعد الكبرى» ١/ ١٥٣.

(٣) في الأصل: فإنَّ حفظَ مال الإنسان. ولعلَّ الصوابَ ما أثبتناه.

(٤) سقط من الأصل، واستدرك من المطبوع.

الثانية: الجَرْحُ والتعديلُ في الشهودِ عند الحكَّامِ عند توقُّعِ الحكمِ بقَولِ المُجَرِّح، ولو في مستقبل الزمان، أمَّا عند غيرِ الحاكمِ فيحرُم، لعدمِ الحاجةِ لذلك، والتفكُّهُ بأَعراضِ المُسلمين حرامٌ، والأصلُ فيها/ ١٨٩/ب العصمةُ، وكذلك رواةُ الحديثِ يجوزُ وَضْعُ الكُتُبِ في جَرْحِ المجروحِ منهم، والإخبارُ بذلك لطلبةِ العلمِ الحاملين لذلك لمن ينتفعُ به، وهٰذا البابُ أوسعُ من أمرِ الشهود، لأنه لا يختَصُّ بحُكامٍ، بل يجوزُ وَضْعُ ذلك لمن يضبطُه وينقُلُه، وإن لم تُعلَم عَيْنُ الناقلِ، لأنه يجري مَجْرىٰ ضبطِ السُّنَّةِ والأحاديث، وطالبُ ذلك غيرُ مُتَعيِّنٍ، ويُشْتَرط في هٰذين القِسْمَين أن تكونَ النيةُ فيه خالصةً لله تعالى في نصيحةِ المسلمين عند حُكَّامهم، وفي ضَبْطِ شرائِعهم[1].

أمّا متىٰ كان لأجلِ عداوةٍ أو تَفَكُّهٍ بالأعراض، وجَرْياً مع الهوى، فذلك حرامٌ، وإن حصلت به المصالحُ عند الحُكَّامِ وفي الرواةِ، فإنَّ المعصيةَ قد تجرُّ للمصلحةِ، كمن قتل كافراً يظنُّه مُسلماً، فإنه عاصٍ بظنِّه، وإن حصلت المصلحةُ بقتلِ الكافر، وكذلك من يُريق خَمراً ويظنُّه خلاًّ، اندفعت المفسدةُ بفِعْلِه، ثم يُشْتَرطُ أيضاً في هذا القسم الاقتصارُ

---

(١) قال الإمام النووي في «شرح صحيح مسلم» ١/ ١٥٩: اعلم أنَّ جَرْحَ الرواة جائز، بل واجبٌ بالاتفاق للضرورة الداعية إليه لصيانة الشريعة المُكرَّمة، وليس هو من الغيبة المحرَّمة، بل من النصيحة لله تعالى ورسوله ﷺ والمسلمين. ولم يزلْ فضلاءُ الأئمة وأخيارهم وأهلُ الورع منهم يفعلون ذلك... ثم على الجارحِ تقوىٰ الله تعالى في ذلك، والتثبُّتُ فيه، والحَذَرُ من التساهلِ بجرح سليم من الجرحِ، أو بنقصٍ من لم يظهر نَقْصُه، فإنَّ مفسدةَ الجرح عظيمة، فإنها عيبةٌ مُؤبَّدةٌ مبطلةٌ لأحاديثه، مُسْقِطةٌ لسُنَّةٍ عن النبي ﷺ، ورادَّةٌ لحكمٍ من أحكام الدين. انتهى كلامُه، وانظر «الآداب الشرعية» ٢/ ١٣٩ لابن مفلح الحنبلي ففيه الكثير الطيِّب من ضوابط هذا المقام.

على القوادح المُخِلَّةِ بالشهادة، أوالروايةِ، فلا يقول: هو ابنُ زنى، ولا أبوه لاعَنَ مِنه أُمَّه إلى غيرِ ذلك من المُؤْلماتِ التي لا تعلُّقَ لها بالشهادةِ والرواية.

الثالثة: المُعْلِنُ بالفسوقِ كقول امرِىء القيس[1]:

فمِثْلـك حُبْلىٰ قـد طَـرَقْـتُ ومُـرْضـعٍ[2]

فيفتخرُ بالزنىٰ في شِعرِه[3]، فلا يضرُّ أن يُحْكى ذلك عنه، لأنه لا يتألَّمُ إذا سمِعه، بل قد يُسَرُّ بتلك المَخازي، فإنَّ الغيبةَ إنما حَرُمَتْ لحقِّ المُغْتابِ وتألُّمهِ، وكذلك من أعلن بالمُكْس وتظاهرَ بطلبهِ من الأُمراء والملوكِ وفَعَلَه، ونازَعَ فيه أبناءَ جنسهِ، وكثيرٌ من اللصوصِ يفتخرُ بالسرقة والاقتدارِ على التسوُّرِ على الدُّور العظامِ والحصونِ الكِبار، فذِكْرُ مِثْلِ هٰذا عن هٰذه الطوائف لا يحرُمُ، فإنهم لا يتأذّوْنَ بسماعهِ، بل يُسَرُّون.

الرابعة: أربابُ البِدَعِ والتصانيفِ المُضِلَّةِ ينبغي أن يُشْهَرَ في الناس فسادُها وعَيْبُها، وأَنهم على غيرِ الصواب، ليحذرَها الضعفاءُ فلا يقعوا فيها[4]، ويُنَفَّرَ عن تلك المفاسدِ ما أَمكن بشرطِ أن لا يُتعدّىٰ فيها

---

(١) هو صَدْرُ بيت معلَّقته المعروفة، وتمامُه:

فألهَيْتُها عن ذي تمائمَ مُغْيَلِ

انظر «ديوان امرىء القيس»: ١٢ بشرح الأعلم الشَّنتمري.

(٢) رواية الديوان: ومرضعاً بالنصب على أنه مفعولُ «طرقتُ»، ومن خَفض فعلى معنى «رُبَّ».

(٣) انظر «الشعر والشعراء» ١/ ١١٠ لابن قتيبة حيث ذكر أنَّ امرأ القيس كان ممَّن يتعهَّرُ في شعره.

(٤) بل ذهب الإمام ابن القيِّم إلى وجوبِ إتلافِ التصانيف المشتملة على البِدعة والضلالة، وأنها أوْلىٰ بذلك من إتلافِ آلاتِ اللهوِ والمعازِف وإتلافِ آنية الخمر. =

الصِّدقُ، ولا يُفْترىٰ على أهلِها من الفسوقِ والفواحشِ ما لم يفعلوه، بل يُقْتَصَرُ على ما فيهم من المُنفِّرات خاصةً، فلا يقال على المبتدع: إنَّه يشربُ الخمر،/ ولا إنه يزني ولا غيرُ ذلك مما ليس فيه، وهذا القسمُ داخلٌ في النصيحة، غيرَ أنه لا يتوقَّفُ على المشاورة، ولا مقارنةِ الوقوعِ في المفسدة. ومَن مات من أهلِ الضلال، ولم يتركْ شيعةً تُعظِّمه، ولا كُتباً تُقرأُ، ولا سَبَباً يُخْشىٰ منه إفسادٌ لغيرِه، فينبغي أن يُسْتَرَ بسَتْرِ الله تعالى، ولا يُذْكَرَ له عَيْبٌ البتَّةَ، وحسابُه على الله تعالى، وقد قال عليه السلام: «اذكروا محاسنَ موتاكم»[1]، فالأَصلُ اتّباعُ هٰذا إلا ما استثناه صاحبُ الشرع.

190/أ

الخامسة: إذا كنت أنتَ والمغتابَ عنده قد سبق لكما العلمُ بالمغتابِ به، فإنَّ ذِكْرَه بعد ذلك لا يحطُّ قَدْرَ المغتابِ عند المُغْتاب عنده لتقدُّم عِلْمهِ بذلك.

= انظر «الطرق الحكمية في السياسة «الشرعية»: ٢٣٥، و«نصاب الاحتساب»: ٢٥٧ للسَّنامي الحنفي.

(١) هذا حديثٌ ضعيفُ الإسناد، وأخرجه أبو داود (٤٩٠٠)، والترمذي (١٠١٩)، والطبراني في «الكبير» ١٢/ (١٣٥٩٩) وغيرهم من حديث ابن عمر، وصحَّحه ابن حبّان (٣٠٢٠)، والحاكم ١/ ٣٨٥، وتصحيحُه بعيدٌ، فإنَّ في إسناده عمرَ بنَ أبي أنسٍ، قال فيه البخاري: منكر الحديث، وبه أعله ابن القطان في «بيان الوهم والإيهام» ٤/ ٢١٣.

وللحديث شاهدان صحيحان، الأول من حديثِ عائشة مرفوعاً: «لا تسبُّوا الأموات فإنَّهم أفْضَوْا إلى ما قدَّموا» أخرجه البخاري (١٣٩٣) وغيره، والثاني من حديث المغيرة بن شعبة قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تسبُّوا الأمواتَ فتُؤذوا الأحياء» أخرجه أحمد ٣٠/ ٤٩-١٥٠، والترمذي (١٩٨٢) وصحَّحه ابن حبان (٣٠٢٢) وانظر تمام تخريجه في «المسند».

وفي الباب عن ابن عباس بإسنادٍ ضعيف، أخرجه الإمام أحمد ٤/ ٤٦٦.

وقال بعضُ الفضلاء: ما يَعْرىٰ هذا القسمُ عن نَهْيٍ، لأنكما إذا تركتما الحديثَ فيه رُبما نُسِيَ، فاستراح الرجل المغيب بذلك من ذِكْرِ حاله، وإذا تعاهدتُما أدّىٰ ذلك إلى عدمِ نسيانه.

السادسة: الدعوى[1] عند ولاةِ الأمورِ، فيجوزُ أن يقول: إنَّ فُلاناً أخذ مالي وغَصَبني، وثلمَ عِرْضي إلى غيرِ ذلك من القوادحِ المكروهةِ لضرورةِ دَفْع الظلم عنك[2].

تنبيه: سألتُ جماعةً من المُحدِّثين والعلماءِ الراسخينَ في العلمِ عمَّا يُرْوىٰ من قوله ﷺ: «لا غِيبة في فاسق»[3]. فقالوا لي: لم يصحَّ، ولا يجوزُ التفكُّه بعرضِ الفاسقِ فاعلم ذلك، فهٰذا هو تلخيصُ الفرقِ بين ما يحرُمُ من الغِيبةِ، وما لا يحرُم.

* * *

(١) في الأصل: العدوىٰ.

(٢) وهو الذي سمّاه الإمام النوويُّ التظلُّمَ، فيجوز للمظلومِ أن يتظلَّمَ إلى السلطان والقاضي وغيرهما ممَّن له ولايةٌ أو له قدرةٌ على إنصافهِ من ظالمه، فيذكر أنَّ فلاناً ظلمني، وفعل بي كذا، وأخذ لي كذا ونحوَ ذلك. انظر «الأذكار»: ٣٧٥ حيث عقد النووي فصلاً نفيساً في بيان ما يُباح من الغيبة.

(٣) أخرجه البيهقي في «شعب الإيمان» (٩٦٦٥) من حديثِ بهْزِ بن حكيم عن أبيه عن جَدِّه، ونقل عن شيخه الحاكم أنه غير صحيح ولا مُعْتَمد. وذكره العجلوني في «كشف الخفاء» ٢/ ٤٩٣، ونقل عن الإمام أحمد أنه منكر، وعن الحاكم والدارقطني والخطيب أنه باطل.

وأخرج البيهقيُّ في «الشعب» (٩٦٦٤) وفي «السنن الكبرى» ١٠/ ٢١٠ من حديث أنس بن مالك مرفوعاً: «مَنْ ألقىٰ جلبابَ الحياء فلا غيبةَ له» قال في «الشعب»: فهذا ـ إنْ صحَّ ـ في الفاسقِ المُعْلِنِ بفِسْقهِ، وفي إسناده ضعفٌ، والله أعلم. انتهىٰ.

الفرق الرابع والخمسون والمئتان

بين قاعدة الغيبةِ، وقاعدةِ النميمةِ والهَمْزِ واللَّمْز[1]

أمَّا الغِيبةُ فقد تقدَّم بيانُها، وإنما حَرُمَتْ لِما فيها من مفسدةِ إفسادِ الأعراض، والنميمةُ: أن ينقُلَ إليه عن غيرِه أنه يتعرَّضُ لأَذاه، فحَرُمَتْ لما فيها من مفسدةِ إلقاءِ البِغْضَةِ بين الناس، ويُسْتثنىٰ منها النصيحةُ، فيقول له: إنَّ فُلاناً يقصدُ قَتْلَك، ونحوَ ذلك، لأَنه من النصيحةِ الواجبةِ كما تقدَّم في الغِيبةِ. والهَمْزُ: تعييبُ الإنسانِ بحُضوره، واللَّمْزُ: هو تعييبُه بغَيْبتهِ، فتكون هي الغِيبةَ[2]. وقيل بالعكس.

* * *

---

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ١٣/ ٢٤١ للقرافي.

(٢) نقله ابن كثير عن الربيع بن أنس في تفسير قوله تعالى: ﴿وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ﴾ [الهُمزة: ١] انظر «تفسير ابن كثير» ٨/ ٤٨١.

الفرق الخامس والخمسون والمئتان
بين قاعـدة الزهـد، وعَـدَمِ ذات اليد[1]

اعلم أنَّ الزهدَ ليس عدمَ المالِ، بل عَدَمَ احتفالِ القلبِ بالدنيا والأموالِ وإن[2] كانت في ملكه[3]، فقد يكونُ الزاهدُ من أغنىٰ الناس،

---

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ١٣/ ٢٤٥ للقرافي، وهو مستمدٌّ من كلامِ شيخه ابن عبد السلام في «القواعد الكبرى» ٢/ ٣٦٢.

(٢) في الأصل والمطبوع: فإنْ، والصواب ما هومثبت، وهو على الجادّة في «الذخيرة».

(٣) قال الإمام ابن القَيِّم في «مدارج السالكين» ٢/ ١٨: القرآنُ مملوءٌ من التزهيد في الدنيا، والإخبارِ بخِسَّتِها وقلَّتِها وانقطاعِها وسرعةِ فنائِها، والترغيب في الآخرةِ والإخبارِ بشرفِها ودوامِها وسرعةِ إقبالها، فإذا أراد الله بعبدٍ خيراً أقام في قلبه شاهداً يُعاينُ به حقيقة الدنيا والآخرة، ويُؤثرُ منهما ما هو أوْلى بالإيثار.
وقد أكثر الناسُ من الكلام في الزهد، وكلٌّ أشارَ إلى ذَوْقهِ، ونطق عن حالهِ وشاهدِه، فإنَّ غالبَ عبارات القوم عن أذواقِهم وأحوالهم، والكلامُ بلسانِ العلمِ أوسَعُ من الكلامِ بلسان الذوق، وأقربُ إلى الحجة والبرهان، وسمعتُ شيخ الإسلام ابن تيمية ـ قدَّس الله روحه ـ يقول: الزهدُ: تَرْكُ ما لا ينفعُ في الآخرة. والورع: تركُ ما تخافُ ضررَه في الآخرة. وهذه العبارة من أحسنِ ما قيل في الزهدِ والورع وأجمعها. انتهى كلامه، وانظر «الفوائد»: ١٢٢ له أيضاً، ففيه كلامٌ نفيس في معنىٰ الزهد.
وللإمام الغزاليِّ تدقيقٌ بالغٌ في معنىٰ الزهد في «إحياء علوم الدين» ٤/ ٢٣٠، وللشاطبي نظرٌ نافذٌ في مفهوم الزهد هو أشبَهُ بالاعتراضِ على ما تَلْهَجُ به الزهادُ من ذَمِّ الدنيا وطيّباتها، وحرمان النفسِ من المباحات التي تفضّل الله بها على عباده، انظر «الموافقات» ١/ ٨٦، وانظر «جامع العلوم والحكم» ٢/ ١٧٤ حيث أوْفىٰ الإمام الحافظ ابن رجب على الغاية في شرح معنى الزهدِ وضَبْطِ أُصولِ القولِ فيه في شرح قوله ﷺ: «ازهد في الدنيا يحبَّكَ الله، وازهد فيما في أيدي الناسِ يحبَّكَ الناس».

وهو زاهدٌ، لأنه غيرُ مُحتفلٍ بما في يدِه، وبَذْلُه في طاعةِ الله تعالىٰ أيْسَرُ عليه من بَذْلِ الفَلْسِ على غيرِه، وقد يكونُ الشديدُ الفقرِ غيرَ زاهدٍ، بل في غايةِ الحرصِ، لأجلِ ما اشتمل/ عليه قَلبُه من الرغبةِ في الدنيا. ١٩٠/ب

والزهدُ في المُحرَّماتِ واجب، وفي الواجباتِ حرام، وفي المندوباتِ مَكروه، وفي المباحات مَندوب، وإن كانت مباحةً، لأنَّ الميلَ إليها يُفضي لارتكابِ المُحرَّماتِ أو المكروهات، فتَرْكُها من بابِ الوسائلِ المندوبة.

* * *

الفرق السادس والخمسون والمئتان

بين قاعدةِ الزُّهْدِ، وبين قاعدة الورع[1]

فالزهد هيئة في القلب كما تقدمَّ بيانهُ، والورعُ من أفعالِ الجوارح، وهو: تَرْكُ ما لا بأسَ به حَذَراً ممّا به بأسٌ، وأصلُه قوله ﷺ: «الحلالُ بَيِّنٌ والحرامُ بَيِّنٌ وبينهما أُمورٌ مُشْتَبهات، فمن اتّقىٰ الشّبهات فقد استبرأَ لدينه وعرضه»[2] وهو مندوبٌ إليه[3]، ومنه الخروجُ عن خلافِ العلماء بحسبِ الإمكان، فإن اختلفَ العلماءُ في فِعلٍ: هل هو مُباحٌ أو حَرام؟ فالورعُ التركُ، أو هو مباحٌ أو واجبٌ؟ فالورعُ الفِعْلُ مع اعتقادِ الوجوبِ حتى يُجْزِىءَ عن الواجبِ على المذهب[4]، وإن اختلفوا فيه: هل هو مندوبٌ أو حرام؟ فالورَعُ التركُ، أو مكروهٌ، أو واجب؟ فالورَعُ الفِعل، حَذَراً من العقابِ في تركِ الواجب، وفِعْلُ المكروهِ لا يضرُّه.

وإن اختلفوا: هل هو مشروع أو غير مشروعٍ؟ فالورعُ الفِعْلُ، لأنَّ القائلَ بالشرعية مُثْبتٌ لأَمْرٍ لم يَطَّلع عليه النافي، والمثبتُ مُقَدَّم كتعارضُ البيِّنات، وذلك كاختلافِ العلماءِ في مشروعيةِ الفاتحةِ في صلاةِ الجنازة، فمالكٌ يقول: ليست بمشروعةٍ، والشافعيُّ يقول: هي مشروعةٌ وواجبةٌ، فالورعُ الفِعْلُ لتيقُّنِ الخلوصِ من إِثمِ تَرْكِ الواجبِ على مَذْهبه،

---

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ١٣/ ٢٤٦ للقرافي.

(٢) أخرجه البخاري (٥٢)، ومسلم (١٥٩٩) من حديثِ النعمان بن بشير، وصحَّحه ابن حبان (٧٢١) وانظر «جامع العلوم والحكم» ١/ ١٩٣ لابن رجب الحنبلي.

(٣) صحَّح ابن الشاط ما مضى من كلامِ القرافي.

(٤) وهو قولُ ابن عبد السلام في «القواعد الكبرى» ١/ ٨٤.

وكالبسملة، قال مالك: هي في الصلاة مكروهة، وقال الشافعي: هي واجبةٌ، فالوَرَعُ الفعلُ للخروجِ عن عُهْدَةِ تركِ الواجب.

فإن اختلفوا: هل هو حرام أو واجبٌ؟ فالعقابُ متوقَّعٌ على كل تقدير، فلا ورع إلا أن نقول: إن المحرم إذا عارضه الواجب قدم على الواجب، لأَنَّ رعايةَ دَرْءِ المفاسدِ أَوْلَى من رعايةِ حصولِ المصالح، وهو الأَنْظَرُ، فيُقَدَّمُ المُحَرَّمُ هٰهُنا، فيكون الوَرَعُ التَّرْك.

وإن اختلفوا: هل هو مندوبٌ أو مكروهٌ؟ فلا وَرَعَ لتساوي الجهتين على ما تقدَّم في المُحرَّمِ والواجبِ، ويمكن ترجيح المكروه كما تقدَّم في المُحَرَّمِ، وعلى هذا المِنوالِ/ تجري قاعدةُ الورع، وهذا مع تقارُبِ الأدِلَّةِ، أما إذا كان أحدُ المذهبين ضعيفَ الدليل جدّاً بحيث لو حَكَم به حاكمٌ لنقضناه، لم يحسُن الوَرَعُ في مِثْلهِ، وإنما يحسُن إذا كان مما يمكنُ تقريرُه شريعةً(١).

١٩١/أ

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لا يصحَّ ما قاله من أنَّ الخروجَ عن الخلافِ يكونُ وَرَعاً، بناءً على أنَّ الورعَ في ذلك لتوقُّع العقابِ، وأيُّ عقابٍ يُتوقَّعُ في ذلك؟ أمَّا على القولِ بتصويبِ المُجتهدين، فالأمرُ واضحٌ لا إشكالَ فيه، وأمَّا على القول بتصويبِ أحدِ القولَيْن أو الأقوالِ دونَ غيرِه، فالإجماعُ مُنعقدٌ على عدم تأثيمِ المُخْطىءِ، وعدمِ تعيينه، فلا يصحُّ دخولُ الورعِ في خلافِ العلماء على هذا الوجه.

وأما الدليلُ الدالُّ على دخولِ الورعِ في ذلك، فهذا أمرٌ لا أعرفُ له وجهاً غير ما يُتوهَّمُ من توقُّع الإثم والعقاب، وذلك مُنْتفٍ بالديلِ الإجماعيِّ القَطْعيِّ، وكيف يصحُّ ذلك والنبيُّ ﷺ يقول: «أصحابي كالنجوم بأيِّهم اقتديتم اهتديتُم» فأطلق القول من غير تقييدٍ ولا تفصيلٍ، ولا تنبيهٍ على وجه الورعِ في ذلك، ثم لم يحفَظ التنبيهُ في ذلك عن واحدٍ من أصحابه ولا غيرِهم من السلفِ المتقدِّم، ثم الخروجُ عن الخلاف لا يتأتّىٰ في مِثل ما مثَّل به كما في مسألةِ الخلافِ بالتحريمِ والتحليلِ في الفعلِ الواحد، فإنه لا بدَّ من الإقدامِ على ذلك الفعل والانكفافِ عنه، فإن =

وهُهنا ثلاثُ مسائل:

المسألةُ الأولى: أنكر جماعةٌ من الفقهاءِ دخولَ الورعِ في مسحِ الشافعيِّ مثلاً جميعَ رأسِه. قالوا: لأنه إن اعتقد الوجوبَ فقد ترك

= أَقدَمَ عليه المكلَّفُ، فقد وافَقَ مذهبَ المُحَلِّل، وإن انكفَّ عنه فقد وافق مذهبَ المُحرِّم، فأين الخروجُ عن الخلاف؟ إنما ذلك عملٌ على وَفْقِ أَحدِ المذهبين لا خروجٌ عن المذهبين، ومثالُه أكلُ لحومِ الخيلِ، فإنه مباحٌ عند الشافعيِّ، ممنوعٌ أو مكروهٌ عند مالك، فإن أقدمَ على الأكلِ فذلك مذهبُ الشافعي، وإن انكفَّ فذلك مذهبُ مالك.

وما قاله فيما إذا اختلفوا في المشروعيةِ وعَدَمِها من أن القائلَ بها مُثْبِتٌ لأمرٍ لم يطَّلع عليه النافي، والمثبتُ مُقدَّم كتعارُضِ البيِّنات ليس بصحيحٍ على الإطلاق، فإنه إن عنىٰ بتعارُضِ البيناتِ كما إذا قالت إحدى البينتين: لزيدٍ عند عمرو دينارٍ، وقالت الأخرى: ليس عنده شيءٌ فلا تعارُضَ، لأنَّ النافية معنىٰ نَفْيِها أنَّها لا تعلمُ أنَّ له عنده شيئاً، أو ليس عنده، فلا تعارُضَ، وليس معنى نَفْيِها أنها تعلمُ أنه ليس عنده شيءٌ، فإنَّ ذلك أمرٌ يتعذَّرُ العلمُ به عادةً. وإن عنىٰ كما لو قالت إحدى البيِّنَتَيْنِ: رأيناه يوم عرفة بمكة، وقالت الأخرىٰ: رأيناه في ذلك اليوم بعينهِ بالمدينةِ، فهذا تعارضٌ، ولا يصحُّ تقديمُ إحداهما على الأخرى إلا بالترجيح، وهذه الصورةُ هي التي تُشبه مسألةَ المجتهدين لا الصورةُ الأولى، فإذا وقع الخلافُ في مِثْل هذا الاجتهادِ ثبتَ الخلافُ من غيرِ تقديمٍ لأحدِ المذهبين على الآخَر إلا عند مَنْ رَجَح عنده كالمجتهدين، وكلُّ من رجَحَ عنده ذلك المذهب لا يسوغُ له تركهُ، وكلُّ مَنْ رجَح عنده المذهبُ الآخر لا يسوغُ له تركُه، فلا ورعَ باعتبارِ المجتهدين، ولا بُدَّ لمن حُكْمُه التقليدُ أن يعملَ بالتقليدِ، فإذا قلَّد أحدَ المجتهدين لا يتمكَّنُ له في تلك الحال، وفي تلك القضيةِ أن يُقلِّدَ الآخرَ، ولا أن ينظرَ لنفسه، لأنه ليس من أهل النظرِ، والمكلَّفون كلهم دائرون بين الاجتهاد والتقليد، والمجتهدُ ممنوعٌ من الأخذِ بغيرِ ما اقتضاه نظرُه، فلا يصحُّ الورعُ الذي يقتضي خلافَ مذهبِ مُقلِّده في حقِّه، وإذا كان هذا النوعُ من الورعِ لا يصحُّ في حقِّ المجتهدين، ولا في حقِّ المقلدين، فليس بصحيحٍ، لأنه لا ثالث يصحُّ ذلك الورعُ في حقِّه، والله تعالى أعلم.

الندبَ، فلم يجمع بين المذهبين، بل هذا مذهبُ مالكٍ فقط، وإن لم يعتقد الوجوبَ لم يُجْزِه المسحُ إلا بنيةِ النَّدْبِ، فما حصلَ الجَمْعُ بين المذهبين[1]، وكذلك المالكي إذا بَسْمَلَ، وكلُّ موضعٍ اختُلِفَ فيه على هذا النحوِ يوردون فيه هذا السؤالَ، وليس بواردٍ، بسببِ أنا نقول: يَعتقدُ في مَسْحِ رأسِه كُلِّه الندبَ على رأي الشافعي، والوجوبَ على رأيِ مالك، وليس في ذلك الجَمْعُ بين الضِّدَّين، فإنَّ النَدبَ والوجوبَ، والأحكامَ الشرعيةَ أضدادٌ، لأنَّ الجَمْعَ بين الضدين إنما يمتنعُ إذا اتَّحد المتعلَّقُ مع اتحادِ المحلِّ، أما اتحادُ المحلِّ فقط، فلا يمتنعُ الجمعُ، لأنَّ الصداقةَ ضدُّ العداوة، والبِغْضَةَ ضدُّ المحبة، ويمكنُ أن يجتمعَ في القلبِ العداوةُ للكافرين، والصداقةُ للمؤمنين، والمحبَّةُ للصالحين، والبِغْضة للطالحين، بسبب أنَّ مُتعلَّق أحدِ الضِّدين غيرُ متعلَّق الآخَر. كذلك هٰهنا، اختلفت الإضافةُ، فنقول: اعتقد هذا الفعلَ واجباً على مذهب مالك، ومندوباً على مذهب الشافعي، فيجمعهما في ذهنهِ باعتبارِ جِهتين وإضافتَيْن، كما يصدُق أنَّ زيداً أبٌ لعمر وليس أباً لخالدٍ، فاجتمع فيه النقيضان باعتبارِ إضافتَيْن، وقد أجمع أربابُ المعقولِ على أنَّ من شروطِ التناقُض والتضادِّ اتحادُ الإضافةِ كما تقدَّم مثالُه في الأُبوةِ، فإذا تعدَّدت الإضافةُ اجتمع النقيضان والضدَّان، وعلى هذا التقديرِ يجتمعُ في الذهنِ الواحدِ في الزمنِ الواحدِ الوجوبُ، والتحريمُ، والكراهةُ، والندبُ، والإباحةُ باعتبارِ خَمسةٍ من العلماء القائلين بتلك الأحكام، فعلىٰ هذا التقديرِ تصوَّرنا الجمعَ بين المذاهبِ على وَجْهٍ يحصل الإجزاءَ، والاستيفاءَ للمقاصدِ والورعِ، والخروجِ عن العُهْدةِ من غير تناقضٍ فتأمَّله، فقد نازعني فيه جَمْعٌ/ كثيرٌ من الفضلاء[2]. ١٩١/ب

---

(١) في الأصل: المذهب.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قد تقدَّم أنَّ الورعَ لا يحصلُ باعتبارِ اختلافِ المذاهبِ=

المسألة الثانية: كثيرٌ من الفُقهاء يعتقدُ أنَّ المالكيَّ يعتقدُ بُطلانَ مذهبِ الشافعيِّ إذا لم يتدلَّك في غُسله، أو يمسحْ جميعَ رأسه ونحوِه، وأنّ الشافعيَّ يعتقدُ بُطلانَ صلاةِ المالكي إذا لم يُبَسْمِلْ، وأنَّ الجَمْعَ بين المذاهبِ والوَرَعَ في ذلك إنما هو لِصَوْنِ الصلاة ونحوِها عن البُطلان على قولِ المُخالف، وليس كذلك، والورعُ ليس لتحصيلِ صحَّةِ العبادةِ بل عبادةُ كلِّ مقلّدٍ لإمامٍ مُعْتَبرٍ صحيحةٌ بالإجماع، وأجمعَ كلُّ فريق مع خَصْمهِ على صحّةِ تصرّفاتهِ وعباداتهِ على وجه التقليدِ المُعْتَبر.

فإنْ قُلْتَ: فإذا كانت العباداتُ صحيحةً بالإجماع، فما فائدةُ الوَرَع؟ وكيف يُشْرَعُ الوَرَعُ بعد ذلك؟

قلتُ: فائدةُ الورع، وسببُ مشروعيتهِ الجَمْعُ بين أدِلّةِ المُخْتلفين، والعملُ بمقتضىٰ كل دليلٍ، فلا يبقىٰ في النفسِ توهُّمُ أنه قد أهملَ دليلاً لعلَّ مقتضاه هو الصحيحُ، فبالجَمْعِ ينتفي ذلك، فأثّر الجمعُ بين

= للزومِ المذهبِ للمجتهدِ والمقلِّدِ جميعاً لا سيَّماً عند اختلافِهما بالإيجابِ والتحريمِ إذ يتعيَّنُ الفعلُ في الأول، والتركُ في الثاني.

وأما في الإيجابِ والندبِ والتحليلِ، أو في التحريمِ والكراهةِ فقد يتوهَّمُ صحَّةَ ذلك من يقول: إنَّ الثلاثة الأُوَلَ مشتركةٌ في جوازِ الفعل، والاثنان مُشتركان في رُجحانِ التركِ، لكنه يمنَعُ من صحّةِ ذلك لزومُ عملِ المجتهدِ ومقلِّدِه على حسب مُقْتضىٰ اجتهادِ المجتَهد، إلا أن يقولَ قائل في المقلِّد: إنه يسوغُ له تقليدُ أحدِ القائلين بالوجوبِ والنَّدْبِ مثلاً لا بعينه، ويفعلُ الفعلَ بنيّةِ التفويضِ لكن لا أعرفُه لأحد، ولا أعرفُ له وجهاً، وما وَجَّه الشهابُ به بناءً على أن التناقُضَ والتضادَّ إنما يتحققان بشرطِ اتّحادِ المحلِّ والمتعلّق والإضافةِ لا يصحُّ له، وإن كان اشتراطُ تلك الشروط في التناقضِ والتضادِّ صحيحاً، لأنه يلزَمُ المجتهدَ ومقلِّدَه موافقةُ اجتهادِه في عملِه واعتقادِه، ويحرُمُ عليه وعلى مقلِّدِه مخالفتُه، فظهر أنَّ القولَ الصحيحَ هو قولُ مُنازعي الشهابِ في ذلك، والله تعالى أعلم.

المذاهب في جَمْعِ مُقْتضيات الأدلةِ في صِحَّة العباداتِ والتصرُّفِ، فتأمَّلْ ذلك![1] ولو كان المالكيُّ يعتقدُ بُطلانَ صلاةِ الشافعيّ وبالعكس، لكانت كُلُّ طائفةٍ عند الأُخرىٰ من أعظمِ الناسِ فِسْقاً لتركِها الصلاةَ طولَ عُمرِها، ولا تُقْبَلُ لها شهادةٌ، وتجري عليها أحكامُ الفُسَّاقِ أبدَ الدَّهرِ، ويَطَّردُ ذلك في الفِرَقِ كُلِّها من جهة مُخالِفِها، وهذا فسادٌ عظيمٌ لم يقُلْ به أحد، بل مالك رحمه الله والشافعيُّ وجميعُ هؤلاء الأئمةِ من أعدلِ الناس وأصلحِ الناس عند جميعِ الناس، ولا يقولُ بفِسْقِ أحدٍ منهم إلا منافقٌ مارِقٌ من الدين.

المسألةُ الثالثة[2]: اختلف الفُقهاءُ في أوَّلِ العصرِ الذي أدركتُه: هل يدخُلُ الورعُ والزهدُ في المباحاتِ أم لا؟ فادّعىٰ ذلك بعضُهم، ومنعه بعضُهم، وضَيَّقَ بعضُهم على بعضٍ، وأكثروا التشنيع.

فقال الأبياري[3] في «مصنفه»[4]: لا يدخلُ الوَرَعُ فيها، لأنَّ الله

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قد تأمَّلْتُ ذلك فلم أجِدْهُ صحيحاً، وكيف يصحُّ الجمعُ بني مُقتضىٰ دليلين موجَبٍ ومُحَرِّمٍ؟ وأحدُهما يقتضي لزومَ الفعلِ والثاني يقتضي لزومَ الترك؟ والجمعُ بين الفعلِ والتركِ بالنسبةِ إلى الأمرِ الواحدِ مُحال، ولا يُغني في ذلك اعتقادُ اختلافِ الإضافة بالنسبةِ إلى الإمامين، وما قاله إلى آخرِ المسألةِ صحيحٌ، وكذلك ما قاله في المسألةِ الثالثة، وجميعُ ما قاله في الفروقِ الخمسةِ بعد هذا الفرقِ صحيح.

(٢) انظر «الذخيرة» ١٣/ ٢٤٦.

(٣) في المطبوع: الإبياني. وفي «الذخيرة»: الأنباري. وصوابُه ما أثبتناه إن شاء الله.
والأبياري: هو الإمام النظّار الزاهد المتفنِّن أبو الحسن علي بن إسماعيل الصنهاجي (٥٥٧-٦١٦هـ)، كان من أوعية العلم وبه تخرَّج ابن الحاجب وابن عطاء الله السكندري، له المصنّفات البديعة مثل «شرح البرهان» للجويني ومنه يستمدُّ القرافيُّ في «نفائس الأصول»، وله «سفينة النجاة» على طريقة «الإحياء» للغزالي، و«كتاب الورع» مطبوع بتحقيق د. فاروق حمادة، له ترجمة في «الديباج المذهب»: ٢١٣، و«شجرة النور الزكية» ١/ ١٦٦.

(٤) انظر «الورع»: ١٦-١٧ للأبياري.

تعالى سَوَّىٰ بين طرفَيْها، والورعُ مندوبٌ إليه، والندبُ مع التسويةِ متعذر، وقال الشيخُ بهاء الدين بن الحِمْيري[1]: يدخلُ الورعُ في المُباحات، وما زال السلفُ الصالح رضي الله عنهم على الزهدِ في المباحات، ويدلُّ على ذلك قولهُ تعالى: ﴿أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَٰتِكُمْ فِى حَيَاتِكُمُ ٱلدُّنْيَا﴾ [الأحقاف: ٢٠] وغيرُه من النصوص، والطرفان[2]/ على الحقِّ والصواب [إذ لم يتواردا على محلٍّ واحدٍ في الكلام][3]، وطريق الجمعِ بينهما: أنَّ المُباحاتِ لا زُهْدَ فيها ولا ورعَ من حيث هي مباحاتٌ، وفيها الزهدُ والورعُ من حيث إنَّ الاستكثارَ من المُباحات يحوجُ إلى كثرةِ الاكتسابِ المُوقعِ في الشبهات، وقد يُوقِعُ في المُحرَّماتِ، وكَثْرةُ المُباحاتِ أيضاً تُفْضي إلى بَطَرِ النفوسِ، فإنَّ كثرةَ العبيدِ والخيلِ والخَوَلِ[4] والمساكنِ العلِيَّة والمآكل الشهية والملابسِ اللينةِ لا يكادُ يسلمُ صاحبُها من الإعراضِ عن مواقفِ العبودية؛ والتضرُّعِ لعزِّ الربوبيةِ كما يفعلُ ذلك الفقراءُ أهلُ الحاجات والفاقاتِ والضرورات، وما يلزمُ قلوبَهم من الخضوعِ والذِّلَّةِ لِذي الجلال، وكثرةِ السؤالِ من نوالهِ وفَضْلهِ آناءَ الليل وأطرافَ النهار، لأنَّ أنواعَ الضروراتِ تبعثُ على ذلك قَهْراً، والأغنياءُ بعيدون عن هٰذه الخُطَّة، فكان الزهدُ والورعُ في المباحاتِ من هٰذا الوجهِ لا من جهة أنَّها مُباحاتٌ، ويدلُّ على اعتبارِ ما تقدَّم قولهُ تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَيَطْغَىٰٓ ۝ أَن رَّءَاهُ ٱسْتَغْنَىٰٓ﴾[5] [العلق: ٦-٧] وقولهُ تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى

١٩٢/أ

---

(١) لم أهتدِ إلى ترجمته.

(٢) في المطبوع: وكلٌّ من الشيخين على الحقِّ والصواب.

(٣) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستُدرك من المطبوع.

(٤) وهم الخَدَم.

(٥) ولذلك قال ابن عطية رحمه الله: والغِنىٰ مُطغٍ إلّا من عَصَم الله. انظر «المحرَّر الوجيز» ٥/ ٥٠٢.

﴿ٱلَّذِى حَآجَّ إِبْرَٰهِـۧمَ فِى رَبِّهِۦٓ أَنْ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ﴾ [البقرة: ٢٥٨] أي: من أجل أن أَعطاه المُلْكَ، فلو كان نمرودُ فقيراً حقيراً مُبتلىً بالحاجاتِ والضروراتِ لم تمتَدَّ نفسُه إلى منازعةِ إبراهيم عليه السلام، ودعواه الإِحياءَ والإماتةَ، وتعرُّضه لإحراقِ إبراهيمَ عليه السلام بالنيران، وإنما وصلَ إلى هٰذه المعاطبِ والمهالكِ بسببِ أنه مَلِك.

وكذلك قولهُ تعالى حكايةً عن الكفار: ﴿قَالُوٓا۟ أَنُؤْمِنُ لَكَ وَٱتَّبَعَكَ ٱلْأَرْذَلُونَ﴾ [الشعراء: ١١١] وفي الآيةِ الأخرى ﴿وَمَا نَرَىٰكَ ٱتَّبَعَكَ إِلَّا ٱلَّذِينَ هُمْ أَرَاذِلُنَا بَادِىَ ٱلرَّأْىِ﴾ [هود: ٢٧] فحصلَ من ذلك أنَّ أتباعَ الأنبياءِ عليهم الصلاة والسلام والمبادِرين إلى تصديقِهم إنما هم الفقراءُ والضعفاء[١]، وأعداءُ الأنبياء، ومعانِدوهم هم الأغنياءُ لقوله تعالى: ﴿رَبَّنَآ إِنَّآ أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَآءَنَا فَأَضَلُّونَا ٱلسَّبِيلَا۠﴾ [الأحزاب: ٦٧] وفي الآيةِ الأخرى ﴿إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَآ﴾ [سبأ: ٣٤] ولم يقُلْ: «إلا قال فقراؤها»، فهذه سُنَّةُ الله تعالى في خَلْقهِ: أنَّ الأكثرين في هٰذه الدارِ هم الأقلُّون في تلك الدارِ، والأقلُّونَ في هٰذه الدار هم الأكثرون في تلك الدار، فهذا وجه ما كان السلف رضوان الله عليم يعتمدونه من الزهدِ والورعِ في المُباحات، وهو وَجْهُ لزوم الذمِّ المفهوم من قوله: ﴿أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَـٰتِكُمْ فِى حَيَاتِكُمُ ٱلدُّنْيَا﴾ [الأحقاف: ٢٠] فهذا وَجْهُ الجَمْعِ بين القولين[٢].

---

(١) ويشهد لذلك ما في «صحيح البخاري» (٧) من قولِ هرقل لأبي سفيان: وسألتك أشرافُ الناسِ اتَّبعوه أم ضعفاؤهم؟ فذكرت أنَّ ضعفاءَهم اتَّبعوه، وهم أتباعُ الرسل.

(٢) ولذلك تورّع الفاروق عمر رضي الله عنه عن كثيرٍ من طيِّبات المآكلِ والمشارب وتنزَّه عنها وقال: أخافُ أن أكون كالذين قال الله تعالى لهم وقرَّعهم ﴿أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَـٰتِكُمْ فِى حَيَاتِكُمُ ٱلدُّنْيَا وَٱسْتَمْتَعْتُم بِهَا﴾ [الأحقاف: ٢٠]. أفاده ابن كثير في «التفسير» ٧/ ٢٨٤.

الفرق السابع والخمسون/ والمئتان ١٩٢/ب

بين قاعدةِ التوكُّل، وبين قاعدةِ تَرْكِ الأَسباب[(١)]

اعلم أنه قد التبس هاتان القاعدتان على كثيرٍ من الفقهاءِ والمُحدِّثين في علم الرقائق، فقال قومٌ: لا يصحُّ التوكلُ إلا مع تَرْكِ الأسبابِ، والاعتمادِ على الله تعالى، قاله الغزاليُّ في «إحياءِ علوم الدين»[(٢)] وغيرُه. وقال آخَرون: لا ملازمةَ بين التوكُّلِ وتَرْكِ الأسباب، ولا هو هو، وهذا هو الصحيحُ، لأنَّ التوكُّلَ هو اعتمادُ القلبِ على الله تعالى فيما يجلبُه من خيرٍ، أو يدفَعُه من ضُرٍّ، قال المحقِّقون: والأحسنُ ملابَسةُ الأسبابِ مع التوكُّل للمنقولِ والمعقولِ.

أما المنقولُ فقولهُ تعالى: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ﴾ [الأنفال: ٦٠] فأمرَ بالاستعدادِ مع الأمرِ بالتوكُّلِ في قولهِ تعالى: ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ [آل عمران: ١٢٢]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَٱتَّخِذُوهُ عَدُوًّا﴾ [فاطر: ٦] أي: تحرَّزوا منه، فقد أمر باكتسابِ التحرُّزِ من الشيطانِ كما يُتحَرَّزُ من الكفَّار، وأمر تعالىٰ بملابسةِ أسبابِ الاحتياط والحَذَرِ من الكفارِ في غيرِ ما موضعٍ من كتابهِ العزيز[(٣)]،

---

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ١٣/ ٢٤٧ للقرافي. ولضَبْطِ معاقدِ هذه المسألة انظر «إحياء علوم الدين» ٤/ ٢٥٩ للغزالي، و«رسالة في تحقيق التوكل» في «جامع الرسائل»: لابن تيمية، و«مدارج السالكين» ٢/ ١١٩ لابن القيِّم، و«جامع العلوم والحكم» ٢/ ٤٩٦ لابن رجب الحنبلي، و«لطائف المعارف» ١٣٩ له أيضاً.

(٢) «إحياء علوم الدين» ٤/ ٢٧٧-٢٧٨.

(٣) فمن ذلك قولهُ تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ خُذُواْ حِذْرَكُمْ فَٱنفِرُواْ ثُبَاتٍ أَوِ ٱنفِرُواْ جَمِيعًا﴾ [النساء: ٧١] قال ابن كثير في «التفسير» ٢/ ٣٥٧: يأمر الله عباده =

ورسولُ الله ﷺ سيِّدُ المتوكِّلين، وكان يطوفُ على القبائل، ويقول: «من يَعصِمُني حتى أبلِّغَ رسالاتِ ربي»[1]، وكان له جماعةٌ يحرسونه من العدوِّ حتى نزل قولهُ تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَعۡصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِۗ﴾ [المائدة: ٦٧][2]، ودخل مكَّةَ مُظاهِراً بين دِرْعَيْن في كتيبتهِ الخضراء من الحديد[3]، وكان في آخرِ عُمُره، وأكْملِ أحوالهِ مع رَبِّه تعالىٰ يَدَّخِرُ قُوتَ سنةٍ لعياله[4].

وأما المعقولُ فهو أنَّ الملكَ العظيمَ إذا كانت له عوائدُ في أيام لا يُحْسِنُ إلا فيها، أو أبوابٌ لا يَخرجُ إلا منها، أو أمكنةٌ لا يدفعُ إلا فيها، فالأدبُ معه أن لا يُطْلَبَ منه فِعْلٌ إلا حيثُ عَوَّدَه، وأن لا تُخالفَ عوائدُه بل يُجْرى عليها، والله تعالىٰ مِلكُ الملوكِ وأَعظمُ العظماءِ، بل أعظمُ

= المؤمنين بأخْذِ الحذرِ من عدوِّهم، وهذا يستلزم التأهُّبَ لهم بإعدادِ الأسلحة والعدد، وتكثير العدد بالنفير في سبيله.

(١) أخرجه الإمام أحمد ٢٢/ ٣٤٦، والبزار (١٧٥٦ـ كشف الأستار)، وغيرهما من حديث جابر بن عبد الله بإسنادٍ صحيح على شرط مسلم، وصحَّحه ابن حبان (٦٢٧٤) وتمام تخريجه في «المسند».

(٢) أخرجه البخاري (٢٨٨٥)، ومسلم (٢٤١٠) من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٣) الثابتُ عن رسولِ الله ﷺ أنه ظاهَرَ بين دِرعَيْن يومَ أُحد. أخرجه الإمام أحمد في «المسند» ٢٤/ ٤٩٩، والترمذي في «الشمائل» (١٠٤)، وابن ماجه (٢٨٠٦)، والنسائي في «السنن الكبرى» (٨٥٢٩) بإسنادٍ صحيحٍ من حديثِ السائب بن يزيد رضي الله عنه.
وأما دخولُ مكَّةَ، فقد دخلَها صلواتُ الله وسلامُه عليه وعلى رأسهِ المِغْفَرُ، أخرجه البخاري (١٨٤٦)، ومسلم (١٣٥٧) وغيرهما من حديث أنس بن مالك، وترجم عليه النسائي في «السنن الكبرى» (٨٥٣٠) «التحصين من البأس» وهو مرادُ المصنِّف.

(٤) أخرجه البخاري (٥٣٥٧)، ومسلم (١٧٥٧) من حديثِ عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

من ذلك رَتَّبَ مُلْكَه على عوائدَ أرادَها، وأسبابٍ قدَّرها، وربَط بها آثارَ قُدْرتهِ، ولو شاءَ لم يربِطْها، فجعل الرِّيَّ بالشُّرب، والشِّبَع بالأكل، والاحتراقَ بالنار، والحياةَ بالتنفّس في الهواء، فمن طلبَ من الله تعالى حصولَ هٰذه الآثارِ بدون أسبابِها فقد أساءَ الأدبَ مع الله سبحانه وتعالى، بل يلتمسُ فَضْلَه في عوائدِه، وقد انقسمت الخلائقُ في هذا المقام ثلاثةَ أقسام:

قسمٌ عاملوا الله تعالى باعتمادِ قلوبِهم على قُدرته تعالىٰ، مع إهمالِ الأسبابِ والعوائد، فلجَّجوا في البحارِ/ في زمنِ الهول، وسلكوا القِفارَ العظيمةَ المُهْلِكةَ بغيرِ زادٍ، إلى غيرِ ذلك من هذه التصرُّفاتِ، فهٰؤلاء حصل لهم التوكُّلُ، وفاتهم الأدبُ، وهم جماعةٌ من العُبّادِ أحوالُهم مسطورةٌ في الكُتب في الرقائقِ. ١٩٣/أ

وقسمٌ لاحظوا الأسبابَ، وأعرضوا عن التوكُّل، وهم عامَّةُ الخلقِ وشرُّ الأقسام، وربما وصلوا بملاحظةِ الأسبابِ والإعراضِ عن المسبِّب إلى الكفر.

والقسم الثالثُ اعتمدت قلوبُهم على قُدْرةِ الله تعالى، طلبوا فَضْلَه في عوائِده مُلاحظين في تلك الأسباب مُسَبِّبَها ومُيَسِّرَها، فجمعوا بين التوكُّلِ والأدبِ، وهٰؤلاءِ هم النبيُّون والصدِّيقون، وخاصَّة عبادِ الله تعالى، والعارفون بمعاملتهِ، جَعَلَنا الله تعالىٰ منهم بمَنِّه وكَرمهِ، فهٰؤلاءِ هُم خيرُ الأقسامِ الثلاثة، والعجبُ ممَّن يُهْمِلُ الأسبابَ، ويُفْرِطُ في التوكلِ بحيث يجعلُه عَدَمَ الأسباب، أو من شرطهِ عدمُ الأسباب، إذا قيل له: الإيمانُ سببٌ لدخولِ الجنة، والكفرُ سببٌ لدخولِ النارِ بالجَعْلِ الشرعيِّ كسائرِ الأسباب. فهل هو تاركٌ هٰذين السببين أو معتبرُهما؟ فإن تركَ اعتبارَهما خسرَ الدنيا والآخرة. وإن اعتبرهما فقال: لا بدّ من الإيمانِ وتَرْكِ الكفر،

فيقالُ له: فما بالُ غيرِهما من الأسبابِ إن كان هٰذان لا يُنافيان التوكُّل فغيرُهما كذلك.

نعم من الأسبابِ ما هو مُطَّردٌ في مَجْرىٰ عوائدِ الله تعالىٰ كالإيمانِ والكفرِ والغذاءِ والتنفّس وغيرِ ذلك، ومنها ما هو أكثري غيرُ مُطَّردٍ، لكنَّ الله تعالىٰ أجرىٰ فيه عادةً من حيثُ الجملةُ كالأدويةِ وأنواعِ الأسفارِ للأرباحِ ونحوِ ذلك، والأَدبُ في الجميعِ التماسُ فضلِ الله تعالى في عوائِده، ولذلك كان رسولُ الله ﷺ يأمرُ بالدواءِ والحِمْيةِ، واستعمالِ الأدوية حتىٰ الكيِّ بالنارِ، فأمرَ بكَيِّ سعدٍ[1]، وقال عليه السلام: «المعدة بيت الداء والحمية رأس الدواء وصلاح كل جسم ما اعتاد»[2]، وإذا كان حالهُ في الأسبابِ التي ليست مُطَّردةً من الحِمْيةِ وإصلاحِ الجسمِ بمُواظبةِ عادتهِ، فما ظنُّك بغيرِ ذلك من العوائد؟ فهذا هو الحقُّ الأَبْلجُ، والطريقُ الأنهَج[3].

---

(١) يعني سعد بن معاذ حين أُصيبَ في غزوة الخندق. أخرجه أحمد ٢٣/ ٩٠ وأبو داود (٣٨٦٦)، والترمذي (١٥٨٢)، وصحَّحه ابن حبان (٤٧٨٤) وانظر تمام تخريجه في «المسند».

(٢) لا يصحُّ هذا الحديثُ مرفوعاً، وإنما هو من كلام الحارث بن كلدة، طبيب العرب، انظر «زاد المعاد» ٤/ ١٠٤ لابن القيم، و«جامع العلوم والحكم» ٢/ ٤٦٨ لابن رجب الحنبلي.

(٣) قال الإمام ابن القيم في «زاد المعاد» ٤/ ١٥: وفي الأحاديثِ الصحيحةِ الأمرُ بالتداوي، وأنه لا يُنافي التوكلَ، كما لا ينافيه دَفْعُ داءِ الجُوعِ والعطشِ والحرِّ والبردِ بأضدادِها، بل لا تتمُّ حقيقة التوحيدِ إلّا بمباشرة الأسبابِ التي نصبها الله مقتضياتٍ لمسبَّباتها قدراً وشرعاً، وأنَّ تعطيلها يقدحُ في نفسِ التوكل كما يقدحُ في الأمرِ والحكمة، ويُضعفه من حيث يظنُّ مُعطِّلُها أنَّ تركَها أقوىٰ في التوكلَ، فإنَّ تَرْكها عجزاً يُنافي التوكل الذي حقيقتُه اعتمادُ القلب على الله في حصولِ ما ينفع العبدَ في دينه ودنياه، ودفع ما يضرُّه في دينه ودنياه، ولا بدَّ مع هذا الاعتماد=

الفرق الثامن والخمسون والمئتان

بين قاعدةِ الحسدِ، وقاعدةِ الغِبْطة[1]

اشتركت القاعدتان في أنهما طلبٌ من القلب، غَيْرَ أنَّ الحسدَ تمنِّي زوالِ النعمةِ/ عن الغير، والغبطةُ تمنِّي حصولِ مِثْلِها من غيرِ تعرُّضٍ لطلبِ زوالِها عن صاحبها. ١٩٣/ب

ثم الحسدُ حَسَدان: تمنِّي زوالِ النعمةِ وحصولِها للحاسد، وتمنِّي زوالِها من غيرِ طلبِ حصولِها للحاسد، وهو شَرُّ الحَسَدَيْن، لأنه طلبُ المَفسدةِ الصِّرْفةِ من غيرِ مُعارضٍ عاديٍّ أو طَبيعي.

ثم حكمُ الحسدِ في الشريعةِ التحريمُ، وحكمُ الغِبْطةِ الإباحةُ لعدم تعلُّقِه بمفسدةٍ البتَّة، ودليلُ تحريمِ الحسدِ الكتابُ والسنَّةُ والإجماعُ.

فالكتابُ قوله تعالى: ﴿ وَمِن شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ ﴾ [الفلق: ٥] ﴿ أَمْ يَحْسُدُونَ ٱلنَّاسَ عَلَىٰ مَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ ﴾ [النساء: ٥٤] أي: لا تتمنَّوْا زوالَه لأن قرينةَ النهيِ دالَّةٌ على هذا الحذف.

وأما السنّة فقولهُ عليه السلام: «لا تحاسدوا ولا تباغضوا وكونوا عبادَ الله إخواناً»[2] وأجمعت الأُمة على تحريمه. وقد يُعَبَّرُ عن الغِبطةِ بلفظ

= من مباشرة الأسباب، وإلّا كان مُعطّلاً للحكمةِ والشرع، فلا يجعلُ العبدَ عَجْزَه توكُّلاً، ولا توكُّله عجزاً. انتهىٰ.

(١) انظر أصل هذا الفرقِ في «الذخيرة» ١٣/ ٢٤٩ للقرافي، وانظر «الزواجر عن اقترافِ الكبائر» ١/ ٥٢ لابن حجر الهيتمي حيث جوَّد الكلام على شؤم الحسد.

(٢) أخرجه البخاري (٦٠٦٥)، ومسلم (٢٥٥٩) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

الحسد؛ قال رسولُ الله ﷺ: «لا حسدَ إلَّا في اثنتين رجلٌ آتاه الله القرآنَ فهو يقوم به آناءَ الليلِ والنهارِ، ورجلٌ آتاه الله مالًا فهو ينفقه آناءَ الليل والنهار»[1] أي: لا غبطةَ إلّا في هاتين على وجه المبالغة، ويقالُ: إنَّ الحسدَ أولُ معصيةٍ عُصِيَ الله بها في الأرضِ، حَسَدَ إبليسُ آدمَ فلم يسجُدْ له.

* * *

(١) أخرجه البخاري (٧٣)، ومسلم (٨١٦) وغيرهما من حديث ابن مسعود رضي الله عنه.

الفرق التاسع والخمسون والمئتان

بين قاعدةِ الكِبْرِ، وقاعدةِ التجمُّلِ بالملابسِ والمراكبِ وغيرِ ذلك[1]

اعلم أنَّ الكِبْرَ لله تعالىٰ على أعدائهِ حَسَن، وعلى عبادهِ وشرائعهِ حرامٌ وكبيرةٌ[2]. قال عليه السلام: «لن يدخلَ الجنَّةَ مَن في قلبه مِثقالُ ذَرَّةٍ من الكِبْرِ». فقالوا: يا رسولَ الله إنَّ أحدَنا يحبُّ أن يكونَ ثوبُه حَسناً، ونعلهُ حسنةً. فقال: «إنَّ اللهَ جميلٌ يحبُّ الجمالَ، ولكنَّ الكِبْرَ بَطَرُ الحقِّ وغَمْصُ الناس» خرجه مُسلم وغيره[3]. قال العلماءُ رضي الله عنهم: بَطَرُ الحقِّ ردُّه على قائله، وغَمْصُ الناسِ احتقارُهم[4]. وقولهُ عليه السلام: «لن يدخُلَ الجنّة»، وعيدٌ عظيمٌ يقتضي أنَّ الكِبْرَ من الكبائرِ، وعَدَمَ دخولهِ الجنَّةَ مُطلقاً عند المعتزلة، لأنَّ صاحبَ الكبيرةِ عندَهم يُخَلَّدُ في النارِ كالكافرِ، وعند أهلِ الحقِّ معناه لا يدخُلُ في وقتٍ يدخلُها غيرُ المتكبّرين/ ١٩٤/أ أي: في المبدأ، والنفيُ العامُّ قد يُرادُ به الخاصُّ إذا اقتضته النصوص أو

---

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ١٣/ ٢٥٠ للقرافي. وانظر كتاب ذمِّ الكبر والعُجب من «إحياء علوم الدين» ٣/ ٣٥٥ للغزالي ففيه ما ينقعُ الغُلَّةَ من العلمِ بهذه الآفات.

(٢) انظر «الزواجر عن اقتراف الكبائر» ١/ ٦٧ لابن حجر الهيتمي.

(٣) أخرجه مسلم (٩١)، وأبو داود (٤٠٩١)، وابن ماجه (٤١٧٣)، والترمذي (١٩٩٨) من حديث ابن مسعود.

(٤) انظر «شرح صحيح مسلم» ١/ ٣٦٧ للنووي.

القواعد[1]. والكِبْرُ من أعظمِ ذنوبِ القلب، نسألُ الله تعالى العافيةَ حتى قال بعضُ العلماءِ: كلُّ ذنوبِ القلبِ يكونُ معه الفتحُ إلا الكِبْر.

وأما التجمُّلُ فقد يكونُ واجباً في ولاةِ الأمورِ وغيرِهم إذ توقَّفَ عليه تنفيذُ الواجبِ، فإن الهيئةَ الزَّرِيَّةَ لا تحصلُ معها مصالحُ العامةِ من ولاةِ الأمور، وقد يكونُ مندوباً إليها في الصلواتِ والجماعاتِ وفي الحروبِ لِرَهْبةِ العدو، والمرأةِ لزوجِها، وفي العلماءِ لتعظيم العلمِ في نفوسِ الناس، وقد قال عمرُ: أحبُّ إليَّ أن أنظرَ إلى القارئِ أبيضَ الثياب، وقد يكونُ حراماً إذا كان وسيلةً لمُحرَّم كمن يتزيَّنُ للنساءِ الأجنبياتِ ليزنيَ بهنَّ، وقد يكون مُباحاً إذا عَرِيَ عن هٰذه الأسباب.

وانقسم التجمُّلُ إلى الأحكامِ الخمسة، وكذلك الكِبْرُ أيضاً قد يجبُ على الكفارِ في الحروبِ وغيرِها، وقد يُنْدَبُ على أهلِ البدع تقليلاً للبدعة، وقد يَحْرُمُ كما جاءَ في الحديث، والإباحةُ فيه بَعيدةٌ، والفرقُ

---

(١) وللإمام الخطّابيِّ مَنْزعٌ آخَرُ في تفسير هذا الحديث. قال في «معالم السنن» ٤/ ١٨٢: هذا يُتأوَّلُ على وجهين: أحدُهما أن يكونَ أراد به كِبْرَ الكفرِ والشرك؛ ألا ترى أنه قد قابله في نقيضه بالإيمان فقال: «لا يدخلُ النار من كان في قلبه مثقالُ خردلةٍ من إيمان».

والوجه الآخر: أنَّ الله تعالى إذا أراد أن يدخِلَه الجنَّةَ نزع ما في قلبه من الكِبْرِ حتى يدخُلها بلا كِبْرٍ ولا غلٍّ في قلبه كقوله سبحانه: ﴿وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِم مِّنْ غِلٍّ﴾ [الأعراف:٤٣] وتعقّبه النووي في «شرح صحيح مسلم» ١/ ٣٦٩ فقال: وهذان التأويلان فيهما بُعْدٌ، فإنَّ الحديث ورد في سياق النهي عن الكِبْرِ المعروف وهو الارتفاعُ على الناسِ واحتقارهم ودَفْعُ الحقِّ، فلا ينبغي أن يُحمل على هٰذَيْن التأويلين المُخْرِجَيْن له عن المطلوب، بل الظاهرُ ما اختاره القاضي عياض وغيره من المحقّقين: أنه لا يدخلُ الجنةَ دون مجازاةٍ إن جازاه، وقيل: هذا جزاؤه إن جازاه، وقد يتكرَّم بأنه لا يُجازيه... وقيل: لا يدخلُها مع المتقين أول وَهْلة. انتهىٰ.

بينه وبين التجمُّل في تصوُّرِ الإباحةِ فيه: أنَّ أصْلَ التجمُّلِ الإباحةُ لقوله تعالى: ﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ ۚ ﴾ [الأعراف: ٣٢] فإذا عُدِمَ المُعارضُ الناقلُ عن الإباحةِ بقيت الإباحةُ، وأَصْلُ الكِبْرِ التحرِيمُ، فإذا عُدِمَ المعارضُ الناقلُ عن التحريمِ استُصْحِبَ فيه التحريمُ. فهذا فرقٌ، وفرقٌ آخَر: أنَّ الكِبْرَ من أعمالِ القلوبِ، والتجمُّلَ من أفعالِ الجوارح يتعلَّق به الحُسْنُ دون الكِبْرِ.

* * *

الفرق الستون والمئتان

بين قاعدة الكِبْرِ، وقاعدة العُجْبِ[1]

قد تقدَّمت حقيقةُ الكِبْرِ وأنَّه في القلب، ويعضُدُ ذلك قولُهُ تعالى: ﴿إِن فِى صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَّا هُم بِبَٰلِغِيهِ﴾ [غافر: ٥٦] فجعل محلَّه القَلْبَ والصُّدور، وأما العُجْبُ فهو رؤيةُ العبادةِ واستعظامُها من العبدِ، فهو معصيةٌ تكونُ بعد العبادةِ، ومتعلِّقةٌ بها هٰذا التعلُّقَ الخاصَّ كما يُعْجَبُ العابدُ بعبادتهِ، والعالمُ بعِلْمِه، وكلُّ مطيعٍ بطاعتهِ. هٰذا حرامٌ غيرُ مُفْسِدٍ للطاعةِ، لأنه يقعُ بعدَها بخلافِ الرياء، فإنه يقعُ معها فيفسدُها. وسرُّ تحريمِ العُجبِ أنه سوءُ أدبٍ علىٰ الله تعالى، فإنَّ العبدَ لا ينبغي له أن يستعظمَ ما يتقرَّبُ به إلى سَيِّده، بل يستصغرُه/ بالنسبةِ إلى عظمةِ سيِّده، لا سيَّما عظمةَ الله تعالىٰ، ولذلك قال الله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ﴾ [الأنعام: ٩١] أي: ما عَظَّموه حَقَّ تعظيمهِ[2]، فمن أُعْجِبَ بنفسه وعبادته فقد هلكَ مع رَبِّه، وهو مُطَّلِعٌ عليه، وعَرَّضَ نَفْسَه لمَقْتِ الله تعالى وسَخَطهِ، ونبَّه على ضِدِّ ذلك قولهُ تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُؤْتُونَ مَآ ءَاتَوا۟ وَّقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَىٰ رَبِّهِمْ رَٰجِعُونَ﴾ [المؤمنون: ٦٠] معناه: يفعلون من الطاعاتِ ما يفعلون وهم خائِفون من لقاءِ الله تعالى بتلك الطاعة احتقاراً لها[3]، وهذا يدلُّ

١٩٤/ب

---

(١) انظر «إحياء علوم الدين» ٣/ ٣٩٠ للإمام الغزالي.

(٢) انظر «تفسير ابن كثير» ٣/ ٣٠٠.

(٣) لأنَّهم يخافون أن يكونوا قد قصَّروا في القيام بشروطِ العبادة، وفي ذلك ورد حديثُ عائشة حين قالت: يا رسول الله، ﴿وَٱلَّذِينَ يُؤْتُونَ مَآ ءَاتَوا۟ وَّقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ﴾ =

على طلبِ هٰذه الصفةِ والنهيِ عن ضِدِّها، فالكِبْرُ راجعٌ للخَلْقِ والعِبادِ، والعُجبُ راجعٌ للعبادة.

* * *

= [المؤمنون: ٦٠] هو الذي يسرقُ ويزني ويشربُ الخمرَ، وهو يخافُ الله عزَّ وجلَّ؟ قال: «لا يا بنت أبي بكر، يا بنت الصديق، ولكنه الذي يُصلي ويصوم ويتصدَّق، وهو يخاف الله عزَّ وجلَّ» أخرجه الإمام أحمد ٤٢/١٥٦، والترمذي (٣١٧٥) وغيرهما بإسنادٍ ضعيفٍ لانقطاعه بين عبد الرحمٰن بن سعيد بن وهب وعائشة رضي الله عنها.

الفرق الحاي والستون والمئتان

بين قاعدة العُجْبِ، وقاعدة التَّسميع[1]

كلاهما معصية، ويُعكِّرُ على العبادةِ من جهةِ المعصيةِ والموازنةِ لا من جهةِ الإحباط، وفي الحديثِ الصحيحِ خرَّجه مسلم وغيره، قال رسول الله ﷺ: «مَنْ سَمَّع سَمَّع الله به يوم القيامة»[2] أي: يُنادىٰ به يَوْمَ القيامة: هٰذا فلانٌ عملَ عملاً لي، ثم أراد به غيري، وهو غيرُ الرياءِ، لأنَّ العملَ يقعُ قَبْلَه خالصاً، والرياءُ مقارنٌ مُفْسِدٌ، والفرقُ بينه وبين العُجْبِ أنه يكونُ باللسانِ، والعجبُ بالقلبِ، وكلاهما بعدَ العبادة.

* * *

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ١٣/ ٢٥٢ للقرافيِّ، وهو كالمستفادِ من كلام شيخه ابن عبد السلام في «القواعد الكبرى» ٢/ ٢٠٦-٢٠٧.

(٢) أخرجه البخاري (٦٤٩٩)، ومسلم (٢٩٨٧) من حديث جندب بن عبد الله رضي الله عنه.

الفرق الثاني والستون والمئتان

بين قاعدةِ الرِّضا بالقضاءِ، وبين قاعدةِ الرِّضا بالمقضي[1]

اعلم أنَّ كثيراً من الناسِ يلتبسان عليه، فلا يُفرِّقُ بين السُّخْطِ بالقضاءِ وعدمِ الرِّضا به، والسُّخْطِ بالمَقْضيِّ وعدمِ الرِّضا.

واعلم أنَّ السُّخْطَ بالقضاءِ حرامٌ إجماعاً، والرِّضا بالقضاءِ واجبٌ إجماعاً بخلافِ المقضيِّ[2]، والفرقُ بين القضاءِ والمَقْضيِّ، والقَدَرِ والمقدورِ: أنَّ الطبيبَ إذا وصف للعليلِ دواءً مُرّاً، أو قطع يدَه المُتآكلة، فإن قال: بئسَ ترتيبُ الطبيبِ ومعالجتُه، وكان غيرُ هذا يقومُ مَقامَه ممّا هو أيسرُ منه، فهو تسخُّطٌ بقضاءِ الطبيبِ، وأذِيَّةٌ له وجنايةٌ عليه بحيث لو سمعَه الطبيبُ كَرِهَ ذلك وشقَّ عليه، وإن قال: هذا دواءٌ مرٌّ قاسيتُ منه شدائدَ، وقَطْعُ اليدِ حصلَ لي منها آلامٌ عظيمةٌ مُبرِّحةٌ، فهذا تسخُّطٌ بالمقضيِّ الذي/ هو الدواءُ والقطعُ، لا بالقضاءِ الذي هو ترتيبُ الطبيب ومعالجتُه، فهذا ليس قَدْحاً في الطبيب، ولا يؤلمُه إذا سمع ذلك، بل يقول له: صدقَت، الأمرُ كذلك، فعلىٰ هذا إذا ابتُلِيَ الإنسانُ بمرضٍ، ١٩٥/أ

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ١٣/ ٢٥٢ للقرافي.

(٢) قارن بما نقله ابن مفلح في «الآداب الشرعية» ١/ ٢٩ عن شيخ الإسلام ابن تيمية: أنَّ الرِّضا بالقضاءِ ليس بواجبٍ في أصحِّ قولي العلماء، إنما الواجبُ الصبر. وقال الإمام ابن القيِّم في «مدارج السالكين» ٢/ ١٧٩ في «منزلة الرضا»: وقد أجمع العلماءُ على أنه مستحبٌّ مؤكَّدٌ استحبابه، واختلفوا في وجوبه على قولين، وسمعتُ شيخ الإسلام ابن تيمية ـ قدَّس الله روحه ـ يحكيها على قولين لأصحابِ أحمد، وكان يذهبُ إلى القولِ باستحبابه، قال: ولم يجىء الأمرُ به كما جاء الأمرُ بالصبر، وإنما جاءَ الثناءُ على أصحابِهِ ومَدْحُهم.

فتألم من المرضِ بمُقْتضىٰ طبعهِ، فهذا ليس عدمَ رضاً بالقضاءِ، بل عدمُ رضا بالمقضيِّ، وإن قال: أيُّ شيءٍ عملتُ حتى أَصابني مِثْلُ هذا؟ وما ذنبي؟ وما كنتُ أستأهلُ هذا؟؟، فهذا عدمُ رضاً بالقضاء، فنحنُ مأمورون بالرِّضا بالقضاءِ، ولا نتعرَّضُ لجهةِ رَبِّنا إلا بالإجلالِ والتعظيم، ولا نعترضُ عليه في مُلكه، وأمَّا أنَّا أُمِرْنا بأن تَطيبَ لنا البلايا والرزايا ومُؤْلماتُ الحوادثِ فليس كذلك، ولم تَرِد الشريعةُ بتكليف أحدٍ بما ليس في طَبْعِه، ولم يُؤمَر الأرمَدُ باستطابةِ الرَّمَدِ المؤلم، ولا غيرِه من المرض، بل ذمَّ الله قوماً لا يتألَّمون، ولا يجدون للبأساءِ وَقْعاً، فذمَّهم بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَخَذْنَٰهُم بِٱلْعَذَابِ فَمَا ٱسْتَكَانُواْ لِرَبِّهِمْ وَمَا يَتَضَرَّعُونَ﴾ [المؤمنون:٧٦] فمن لم يتمسكَنْ[١] ويذلَّ للمؤلماتِ ويُظْهِر الجزعَ منها، ويسألْ ربَّه إقالةَ العَثْرةِ مِنها، فهو جَبَّارٌ عنيدٌ بعيدٌ عن طرقِ الخير، فالمقضيُّ والمقدورُ أثَرُ القضاءِ والقدرِ، فالواجب الرضا بالقضاءِ فقط.

أما المقضيُّ، فقد يكونُ الرِّضا به واجباً، كالإيمانِ [بالله تعالى][٢]، والواجباتِ إذا قدَّرها الله تعالىٰ للإنسان، وقد يكونُ مندوباً في المندوباتِ، وحراماً في المُحرَّمات، والرِّضا بالكفرِ كُفرٌ[٣]، ومباحاً في المباحات.

وأما [الرضا] بالقضاءِ فواجبٌ على الإطلاق من غير تفصيلٍ، فمن قُضِيَ عليه بالمعصيةِ أو الكفرِ، فالواجبُ عليه أن يلاحِظَ جهةَ المعصيةِ

---

(١) في المطبوع: يسكن.

(٢) زيادة من المطبوع.

(٣) وهو حاصلُ قولِ ابن عقيل الحنبلي: الرضا بقضاء الله تعالى واجبٌ فيما كان من فِعْلِه تعالى كالأمراضِ ونحوها، فأمَّا ما نُهِيَ عنه من أفعالِ العبادِ كالكفرِ والضلالِ فلا يجوزُ إجماعاً، إذ الرضا بالكفرِ والمعاصي كفرٌ وعصيان. نقله ابن مفلح في «الآداب الشرعية» ١/ ٢٩.

والكفرِ فيكرَهُهما، وأما قدرُ الله فيهما فالرِّضا به ليس إلّا، ومتى سَخط وسَفَّه الربوبيةَ في ذلك كان ذلك معصيةً أو كُفراً مُنضَمّاً إلى معصيتهِ وكفرِه على حَسبِ حالهِ في ذلك، فتأمَّل هٰذه الفروق!

وإذا وضَحَتْ لك، فاعلم أنَّ كثيراً من الناسِ يعتقدُ أنَّ الرضا بالقضاءِ إنَّما يحصلُ من الأولياءِ وخاصَّةِ عبادِ الله تعالى، وأنه من العزيزِ الوجود، وليس كذلك، بل أكثرُ العوامِّ من المؤمنين إنما يتألَّمون من المقضيِّ فقط، وأما التوجُّه/ إلى جهةِ الربوبيةِ بالتجويرِ والقَضاءِ بغيرِ العدل، فهذا لا يكادُ يُوجَدُ إلا نادراً من الفُجّار المَرَدَةِ، وإنّما بعث هؤلاء على قولهم: إنَّ الرضا بالقضاءِ إنما يكونُ من خاصة الأولياءِ أنهم يعتقدون أنَّ الرِّضا بالقضاءِ هو الرِّضا بالمقضيِّ، وعلى هذا التفسيرِ هو عزيزُ الوجودِ، بل هو كالمتعذِّر، فإنا نجزمُ بأنَّ رسولَ الله ﷺ تألَّم لقَتْلِ عَمِّه حَمزةَ[1]، وموتِ ولدهِ إبراهيم[2]، ورَمْيِ عائشةَ بما رُمِيَتْ به إلى غيرِ ذلك[3]، لأنَّ هذا كُلَّه من المقضيِّ، ونجزمُ بأنَّ الأنبياءَ عليهم السلام طباعُهم تتألَّمُ وتتوجَّعُ من المُؤْلِماتِ وتُسَرُّ بالمَسَرَّاتِ، وإذا كان الرضا بالمَقْضِيّاتِ غيرَ حاصلٍ في طبائعِ الأنبياءِ فغيرُهم بطريقِ الأَوْلىٰ، فالرضا بهذا التفسيرِ لا طمعَ

١٩٥/ب

---

(١) بل قال: «لكن حمزةُ لا بواكي له» فبكَتْه نساءُ الأنصارِ يواسين بذلك رسولَ الله ﷺ أخرجه الإمام أحمد ٣٩٨/٩، وابن ماجه (١٥٩١)، وأبو يعلى (٣٥٧٦) وغيرهم بإسنادٍ حسنٍ من حديثِ ابن عمر رضي الله عنهما.

(٢) وثبت عنه أنه قال في وفاة إبراهيم: «إنَّ العينَ تدمعُ، والقلبَ يحزن، ولا نقولُ إلّا ما يُرضي ربَّنا، وإنا بفراقك يا إبراهيمُ لمحزونون» أخرجه البخاري (١٣٠٣)، ومسلم (٢٣١٥) من حديثِ أنس بن مالك.

(٣) وكيف لا يتألَّم صلواتُ الله عليه وهو القائلُ في شأنِ الإفك: «يا معشر المسلمين، من يعذرني من رجلٍ قد بلغني أذاهُ في أهل بيتي» أخرجه البخاري (٤٧٥٠)، ومسلم (٢٧٧٠) من حديث عائشة رضوان الله عليها.

فيه، وهذا التفسيرُ غلَطٌ، بل الحقُّ ما تقدَّم، وهو مُتَيَسِّرٌ على أكثر عوامِّ المؤمنين فضلاً عن الأنبياءِ والصالحين، فاعلم ذلك[١].

* * *

(١) علق ابن الشاط على هذا الفرقِ بقوله: ما قاله فيه صحيحٌ ما عدا قولَه: والرضا بالكفرِ كُفر، فإنه إن أراد مع عِلْمه بكُفره، فذلك لا يتأتّىٰ إلا من الكافرِ عِناداً على القولِ بجوازِ ذلك عادةً، وأما على القول بامتناع ذلك عادةً، فلا، وما عدا قوله: فمن قضي عليه بالمعصيةِ أو الكفر، فالواجبُ عليه أن يلاحظَ جهةَ المعصيَة والكفرِ فيكرَهَهما، وأما قَدَرُ الله تعالى فيهما فالرضا به ليس إلّا، ومتى سَخِطَه وسَفَّه الربوبيةَ في ذلك كان ذلك معصيةً أو كُفراً منضمّاً إلى معصيتهِ وكُفرِه على حسبِ حاله في ذلك، فإنَّ كراهةَ الكفرِ لا تتأتّىٰ إلا مع الكفرِ عِناداً، على أنَّ ذلك من البعيدِ المُشَبَّه بالمُحال، لأنه لا كُفْرَ عِناداً إلا لحاملٍ يحملُه عليه، ويرجِّحُه عنده، فكراهيتُه إيَّاه مع رُجحانهِ عنده كالمتناقضَيْن، وأما كراهيتُه المعصية فهي ممكنةٌ، لأنَّ كلَّ عاصٍ عالمٌ بعصيانه، والله تعالى أعلم.

الفرق الثالث والستون والمئتان

بين قاعدةِ المُكفِّرات، وقاعدةِ أسبابِ المَثوبات[1]

اعلم أنَّ كثيراً من الناسِ يعتقد أنَّ المصائبَ سببٌ في رفعِ الدرجات، وحصولِ المثوباتِ، وليس كذلك[2]، بل تحريرُ الفرقِ بينهما: أنَّ المثوبةَ لها شرطان:

أحدهما: أن تكونَ من كسبِ العبدِ ومقدورِهِ، فما لا كسبَ له فيه، وما لا في قُدرتهِ، أو هو من جنسِ مقدورهِ غيرَ أنه لم يقَعْ بمقدورهِ كالجنايةِ على عضوٍ من أعضائهِ لا مثوبةَ فيه، وأصلُ ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ [النجم: ٣٩] فحصرَ[3] ماله فيما هو من سَعْيِهِ وكَسْبه، وقولهُ تعالى: ﴿إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الطور: ١٦] فحصرَ الجزاءَ فيما هو معمولٌ لنا ومفعول.

---

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ١٣/ ٢٥٢-٢٥٣ للقرافي، وهو مستفادٌ من كلامِ شيخه العزِّ بن عبد السلام في «القواعد الكبرى» ١/ ١٨٨.

(٢) عبارة ابن عبد السلام في «القواعد الكبرى» ١/ ١٨٩: قد ظنَّ بعضُ الجَهَلةِ أنَّ المصابَ مأجورٌ على مصيبتهِ، وهذا خطأٌ صريح، فإنَّ المصائبَ ليست من كسْبه مباشرةً ولا تسبُّبه، فمن قُتِل ولدُه، أو غُصبُ ماله. . . فليست هذه المصائبُ من كسْبهِ ولا من تسبُّبه حتى يؤجَر عليها، بل إن صبر عليها كان له أجرُ الصابرين، وإن رضي بها كان له أجرُ الراضين، ولا يؤجَرُ على نفسِ المصيبة، لأنها ليست من عمله. انتهى. وهذا الذي قاله الإمام العزُّ قد تعقّبه الإمام الحافظ ابن حجر في «فتح الباري» ١٠/ ١٠٩-١١٠، ووَجْهُ التعقُّبِ أنَّ الأحاديث الصحيحة صريحةٌ في ثبوتِ الأجرِ بمجرَّدِ حصولِ المصيبة، وأما الصبرُ والرضا فقَدْرٌ زائدٌ يمكنُ أن يثابَ عليهما زيادةً على ثوابِ المصيبة. انتهى.

(٣) في الأصل: فحصل.

وثانيهما: أن يكون ذلك المُكْتَسَبُ مأموراً به، فما لا أمرَ فيه لا ثوابَ فيه، كالأفعالِ قبل البعثة، وكأفعالِ الحيواناتِ العَجْماواتِ مكتسبةٌ مرادةٌ لها واقعةٌ باختيارِها، ولا ثوابَ لها فيها لعدم الأَمْرِ بها، وكذلك الموتىٰ يَسْمعون في قبورِهم المواعظَ والقرآنَ والذكرَ والتسبيحَ والتهليلَ ولا ثوابَ لهم فيه على الصحيحِ، لأنَّهم غيرُ مأمورين بعد الموت، ولا مَنْهِيِّين، فلا إثْمَ ولا ثوابَ لعدمِ الأَمرِ والنهي[1]. هذا حديثُ[2] أسبابِ المثوبات.

١٩٦/أ وأمَّا المُكَفِّراتُ، فلا/ يُشْترطُ فيها شيءٌ من ذلك، بل قد تكون كذلك مكتسبةً مقدورةً من بابِ الحسنات لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ [هود:١١٤] وقد لا تكونُ كذلك، كما تكفر النارُ[3]

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: هذا حديثٌ غيرُ صحيح، بل الصحيحُ أنَّ رَفْعَ الدرجاتِ لا يُشْتَرطُ في أسبابِها كونُها مكتسبةً، ولا مأموراً بها، فمنها ما يكون سببُه كذلك، ومن ذلك الآلامُ وجميعُ المصائب، وقد دلَّت على ذلك كلِّه دلائلُ وظواهرُ الشرع متظاهرةً يعضدُها قاعدةُ رُجحانِ جانبِ الحسناتِ المقطوع بها، وما استدلَّ به من عُموم قولهِ تعالى: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ وقوله: ﴿إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ وما أشبهَ ذلك من الآي والأخبارِ يتعيَّنُ حَمْلُه على الخصوصِ جَمْعاً بين الأدلةِ.

فإن قال قائل: ذلك وإن كان سَبباً لرفعِ الدرجات، وزيادةِ النعيمِ فلا يُسمَّىٰ ثواباً ولا أجْراً ولا جزاءً، فإنها ألفاظٌ مُشْعِرةٌ بالإعطاءِ في مقابلةِ عِوْضٍ، فالأمرُ فيما يقوله قريبٌ إذ لا مشاحَّة في الألفاظ، وكيف يصحُ حملهُ الآيتين وما أشبهَهما على العمومِ مع الإجماعِ المعلومِ المنعقدِ على صحةِ النيابةِ في الأعمال الماليةِ كلِّها مع الخلافِ في البدنيةِ كلِّها، أو ما عدا الصلاةَ منها فلا بُدَّ من حملِ الآيتين، وشِبْهِهما على الإيمانِ أو عليه، وعلى سائرِ الأعمال القلبية.

(٢) في المطبوع: أحد. وكلامُ ابن الشاط السابق يشهد لما في الأصل.

(٣) في المطبوع التوبة.

والعقوباتُ السيئاتِ وتمحُو آثارَها، ومن ذلك المصائبُ المؤلماتُ[1] لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتۡ أَيۡدِيكُمۡ وَيَعۡفُواْ عَن كَثِيرٍ﴾[2] [الشورى: ٣٠] ولقولهِ عليه السلام: «لا يُصيبُ المؤمنَ وَصَبٌ ولا نَصَبٌ حتى الشوكةُ يُشاكُها إلا كُفِّر بها من ذنوبه»[3]، فالمصيبةُ كفَّارةٌ للذنوبِ جَزْماً سواءٌ اقترنَ بها السخطُ أو الصبرُ والرِّضا[4]، فالسُّخْطُ معصيةٌ أُخرىٰ، ونعني بالسُّخْطِ عَدَمَ الرضا بالقضاءِ كما تقدَّم تقريرُه، لا التألُّمَ من المَقْضِيَّات كما تقدَّم بيانُه.

والصبرُ من القُرَبِ الجميلةِ، فإذا تسخَّطَ جُعِلت سيئةً، ثم قد تكونُ هذه السيئةُ قَدْرَ السيئةِ التي كفَّرَتْها المصيبةُ أو أَقلَّ أو أعظمَ بحسبِ كثرةِ

---

(١) علق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك صحيحٌ إلا قولَه: «وتمحو آثارَها»، فإنه إن أراد بذلك مَحْوَها من الصحائفِ، فإن ذلك ليس بصحيحٍ، لأنه عينُ الإحباط، وهو باطلٌ عند أهل السنَّة.

(٢) علق عليه ابن الشاط بقوله: لا دليلَ له في هٰذه الآيةِ على كونِ المصائبِ مكفِّرةً للذنوبِ أو غيرَ مكفِّرة، وإنما فيها أنَّ المصائبَ سببُها الذنوب، وأنَّ من الذنوبِ ما لا يُقابلُ بمصيبةٍ يكونُ سَبباً لها بل يُسامَحُ فيه، ويُعْفىٰ عنه.

(٣) أخرجه البخاري (٥٦٤١)، ومسلم (٢٥٧٣) وغيرهما من حديث أبي هريرة وأبي سعيد الخدريِّ رضي الله عنهما. ومن لطائف ما وقع في طبعة دار السلام أن يقع تخريج هذا الحديث من «تاريخ بغداد» ٣٥٨٤ فقط!!

الوصب: المرض، وقيل: هو المرض الملازم.

والنصب: التعب.

وقد علق ابن الشاط على هذا الموطن بقوله: ما قاله في ذلك صحيح، ويعني بقوله: «يعود» يكونُ ذنبُ السُّخْطِ مِثْلَه أو أقلَّ منه أو أكثر، لأنَّ الكفرَ يعودُ حقيقةً.

(٤) نقله الحافظ ابن حجر في «فتح الباري» ١٠/ ١١٠ وقال: والتحقيق أنَّ المصيبةَ كفَّارةٌ لذنبٍ يُوازيها، وبالرضا يؤجَرُ على ذلك، فإنْ لم يكن للمصابِ ذنبٌ عُوِّضَ عن ذلك من الثوابِ بما يُوازنه. انتهىٰ.

السُّخْطِ وقِلَّتِه، وعِظَمِ المصيبةِ وصِغَرِها، فإنَّ المصيبةَ العظيمةَ تكفِّرُ من السيئاتِ أكثرَ من المصيبةِ اليسيرة، فالتكفيرُ واقعٌ قَطْعاً، تَسخَّطَ المصابُ أو صَبَرَ، غير أنه إن صبرَ اجتمعَ التكفيرُ والأجرُ، وإن تسخَّط فقد يعودُ الذي تكفَّر بالمصيبةِ بما جَناه من التسخُّطِ، أو أقلُّ منه أو أكثرُ، وعلى هذا يُحْمَلُ ما في بعضِ الأحاديث من ترتيبِ المثوباتِ على المصائب. أي: إذا صَبَرَ، فالمصيبةُ لا ثوابَ فيها قَطْعاً من جهة أنّها مصيبةٌ، لأنّها غيرُ مكتسبة، والتكفيرُ يقعُ بالمُكْتَسَبِ وغيرِ المكتسب، ومنه قولهُ عليه السلام في «مسلم»[1] وغيره: «لا يموتُ لأحدِكم ثلاثةٌ من الولد إلا كُنَّ له حِجاباً من النار». قالت: قلت: يا رسولَ الله أو اثنان؟ قال: «أو اثنان»، وخِلْتُه لو قلت له: واحدٌ. لقال؛ واحد. والحجابُ راجع إلى معنى التكفيرِ، أي: تكفِّرُ مصيبةُ فَقْدِ الولدِ ذنوباً كان شأنُها أن يدخُلَ بها النارَ، فلما كُفِّرت تلك الذنوبُ بطلَ دخولُ النارِ بسببِها، فصارت المصيبةُ كالحجابِ المانعِ من دخولِ النارِ من جهة مَجازِ التشبيه[2].

واعلم أنَّ التكفيرَ في موتِ الأولادِ ونحوِهم إنما هو بسبب الألم الداخلِ على القلبِ من فَقْدِ المحبوبِ، فإنْ كَثُرَ كَثُرَ التكفير، وإن قلَّ قلَّ التكفيرُ، فلا جَرَمَ يكونُ التكفيرُ على قَدْرِ نفاسةِ الولدِ في صفاته، ونفاستهِ في بِرِّه وأحوالهِ، فإن كان/ الولدُ مكروهاً يُسَرُّ بفَقْدِه فلا كفَّارةَ بفقدِه ١٩٦/ب

---

(١) أخرجه البخاري (١٢٤٩)، ومسلم (٢٦٣٣) من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

(٢) علق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله من أنَّ المصيبةَ لا ثوابَ فيها قطعاً ليس بصحيحٍ، وقد تبيَّنَ قبل هذا أنَّ ما استدلَّ به من العموماتِ لا دليلَ فيه لتعيُّنِ حَمْلِها على الخصوصِ بالإجماعِ على صحةِ النيابةِ في الأمورِ المالية، وبالظواهرِ المتظاهرةِ بثبوتِ الحسناتِ في الآلامِ وشِبْهِها.

البتّة، وإنما أطلق رسولُ الله ﷺ التكفيرَ بموتِ الأولادِ بناءً على الغالبِ أنه يُؤْلِم[1]، فظهرَ لك الفرقُ بين المكفِّرات وأسبابِ المثوبات بهذه التقارير والمباحث[2].

وعلى هذا البيانِ، لا يجوزُ أن تقولَ لمصابٍ بمرضٍ أو فَقْدِ محبوبٍ أو غيرِ ذلك: جعلَ الله لك هٰذه المصيبةَ كفارةً، لأنها كفارةٌ قَطْعاً، والدعاءُ بتحصيلِ الحاصلِ حرامٌ لا يجوزُ[3]، لأنه قِلَّةُ أدبٍ مع الله تعالى، وقد بسطتُ هذا في كتابِ «المُنْجِيات والمُوبِقات في الأدعية»، بل تقولُ: اللهمَّ عَظِّم له الكفَّارةَ، لأنَّ تعظيمَها لم يُعْلَمْ ثبوتُه بخلافِ أصلِ التكفير، فإنه معلومٌ لنا بالنصوصِ الواردةِ في الكتابِ والسنّةِ، فلا يجوزُ طلبُه، فاعلمْ ذلك فيه وفي نظائره[4].

---

(١) علق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك تحكُّمٌ بتقييدِ كلامِ الشارعِ من غيرِ دليل، وتضييقٌ لباب الرحمةِ الثابتِ سَعَتُه.

(٢) علق عليه ابن الشاط بقوله: لم يظهر ذلك على الوجه الذي زعم.

(٣) نقله الحافظ ابن حجر في «فتح الباري» ١٠/ ١١٠ وقال: وتُعقّبَ بما ورد من جوازِ الدعاءِ بما هو واقعٌ كالصلاةِ على النبيِّ ﷺ وسؤالِ الوسيلةِ له، وأُجيبَ عنه بأنَّ الكلام فيما لم يَرِدْ فيه شيءٌ، وأما ما ورد فهو مشروع، ليُثابَ من امتثل الأمرَ فيه على ذلك.

(٤) علق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في هذا الفصلِ ليس بصحيحٍ، ولا مانعَ من الدعاءِ بتحصيلِ الحاصِل، أي: المعلومِ الحصولِ إذ ذلك مرادُه هنا، ولا وَجْه لقولهِ: إن ذلك قلّةُ أدبٍ مع الله تعالى، كيف وقد ثبتَ أنَّ النبيَّ ﷺ كان يدعو لنفسِه الكريمةِ بالمغفرةِ مع العلمِ بثبوتِها له؟ وما المانعُ أن يدعُوَ بذلك غيرُه؟ أو يدعُوَ له لعدمِ عِلْمِه بحصولِ شرطِ التكفيرِ والغفران، وهو الوفاةُ على الإيمان، وجميعُ ما قال في الفرق بعده، وهو الرابع والستون والمئتان إلى آخرِ الفرق الحادي والسبعين والمئتين صحيحٌ، أو نقلٌ لا كلامَ فيه.

الفرق الرابع والستون والمئتان

بين قاعدةِ المُداهنةِ المُحرَّمة

وقاعدةِ المُداهنةِ التي لا تحرُمُ وقد تجبُ[1]

اعلم أنَّ معنىٰ المداهنةِ معاملةُ الناس بما يُحِبُّون من القولِ، ومنه قولهُ تعالىٰ: ﴿وَدُّواْ لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ﴾ [القلم: ٩] أي: هم يودُّون لو أثنَيْتَ على أحوالِهم وعباداتِهم، ويقولون لك مثل ذلك، فهذه مداهنةٌ حرامٌ[2]، وكذلك كلُّ من يشكُرُ ظالِماً على ظُلْمهِ، أو مُبْتَدِعاً على بدعتهِ، أو مُبْطِلاً على إبطالهِ وباطِله، فهي مُداهنةٌ حرامٌ، لأنَّ ذلك وسيلةٌ لتكثيرِ ذلك الظلمِ والباطلِ من أهله.

ورُوِيَ عن أَبي موسىٰ الأشعريِّ أنه كان يقول: إنا لنَـكْشِرُ في وجوهِ أقوامٍ، وإنَّ قلوبَنا لتلعنُهم[3]، يريدُ الظلمةَ والفسقةَ الذين يُتَّقىٰ شَرُّهم،

---

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ١٣/ ٢٥٣ للقرافي.

(٢) قال الإمام عبد الرحمٰن بن ناصر السعدي في تفسير قوله تعالى: ﴿فَلَا تُطِعِ ٱلْمُكَذِّبِينَ﴾ الذين كذّبوك وعاندوا الحقَّ، فإنهم ليسوا أهلاً لأن يُطاعوا، لأنهم لا يأمرون إلّا بما يُوافقُ أهواءهم، وهم لا يريدون إلّا الباطل.. ﴿وَدُّواْ﴾، أي المشركون ﴿لَوْ تُدْهِنُ﴾ أي: توافقُهم على بعضِ ما هم عليه، إما بالقولِ أو بالفعل أو بالسكوت عمَّا يتعيَّن الكلامُ فيه ﴿فَيُدْهِنُونَ﴾ ولكن اصدع بأمرِالله، وأظهِر دينَ الإسلام، فإنَّ تمامَ إظهاره بنقضِ ما يُضادّه، وعَيْبِ ما يُناقِضُه. انظر «تيسير الكريم الرحمٰن»: ٨٧٩.

(٣) هذا مرويٌّ من كلام أبي الدرداء رضي الله عنه، ذكره البخاري تعليقاً في كتاب الأدب من «الجامع الصحيح» قبل الحديث (٦١٣١) ووصله الحافظ ابن حجر من غيرِ ما طريق في «تغليق التعليق» ٥/ ١٠٢-١٠٤ ولا تخلو أسانيده من مقال. =

ويُتَبَسَّمُ في وجوهِهم، ويُشْكَرون بالكلماتِ الحقّة، فإنَّ ما مِنْ أحدٍ إلا وفيه صفةٌ تُشْكَرُ، ولو كان من أنحسِ الناس، فيقال له ذلك استكفاءً لشرِّه، فهذا قد يكونُ مباحاً، وقد يكون واجباً إن كان يتوصلُ به القائلُ لدفعِ ظُلْمٍ مُحرَّمٍ أو مُحَرَّماتٍ لا تندفعُ إلا بذلك القول، ويكون الحالُ يقتضي ذلك، وقد يكون مندوباً إن كان وسيلةً لمندوب أو مندوبات، وقد يكونُ مكروهاً إن كان عن ضعفٍ لا ضرورةَ تتقاضاه بل خور في الطبع، أو يكونُ وسيلةً للوقوع في مكروهٍ، فانقسمت المداهنةُ على هٰذه الأحكامِ الخمسةِ الشرعيةِ، وظهر حينئذٍ الفرقُ بين المداهنةِ/ المحرَّمةِ، وغيرِ المحرَّمة، وقد شاعَ بين الناسِ أنَّ المداهنةَ كلَّها محرَّمةٌ، وليس كذلك بل الأمرُ كما تقدَّمَ تقريره. ١٩٧/أ

* * *

= و«الكَشْرُ»: ظهورُ الأسنان للضحك. وكاشره: إذا ضحِك في وَجْهه وباسطه. أفاده ابن الأثير في «النهاية» ٤/ ١٥٢.

الفرق الخامس والستون والمئتان
بين قاعدةِ الخوفِ من غيرِ الله تعالى المحرَّم
وقاعدةِ الخوفِ من غيرِ الله تعالى الذي لا يحرُمُ[1]

ورد قولهُ تعالى: ﴿وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا ٱللَّهَ﴾ [التوبة: ١٨] وقولُهُ تعالى: ﴿فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَٱخْشَوْنِي﴾ [البقرة: ١٥٠] وقولهُ تعالى: ﴿وَتَخْشَى ٱلنَّاسَ وَٱللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَىٰهُ﴾ [الأحزاب: ٣٧] ونحوُ ذلك من النصوصِ المانعةِ من خوفِ غيرِ الله تعالى، وهو المستفيضُ على أَلْسنةِ الجمهورِ، وهذه النصوصُ محمولةٌ على خوفِ غيرِ الله تعالى المانعِ من فعلِ واجبٍ، أو تَرْكِ مُحَرَّمٍ، أو خوفٍ ممَّا لم تَجْرِ العادةُ بأنه سببٌ للخوفِ، كمن يتطيَّرُ بما لا يُخافُ منه عادةً، كالعبورِ بين الغنمِ يخافُ لذلك أن لا تُقْضَىٰ حاجتُه بهذا السبب، فهذا كلُّه خوفٌ حرامٌ.

وممَّا ورد في هذا الباب وهو قليلٌ أنْ يُتفطَّنَ له قولُهُ تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ فَإِذَآ أُوذِىَ فِى ٱللَّهِ جَعَلَ فِتْنَةَ ٱلنَّاسِ كَعَذَابِ ٱللَّهِ﴾ [العنكبوت: ١٠] فمعنىٰ هذا التشبيهِ في هٰذه «الكاف» قَلَّ من يُحقِّقُه، وهو قد وردَ في سياق الذمِّ والإنكارِ مع أن فتنةَ الناسِ مؤلمةٌ، وعذابُ الله مؤلمٌ، ومَنْ شَبَّه مؤلِماً بمؤلمٍ كيف يُنْكَرُ عليه هذا التشبيهُ؟ ومُدْرَكُ الإنكارِ بيِّنٌ وهو أنَّ الله تعالى وضعَ عذابَه حاثّاً على طاعته، وزاجراً عن معصيتهِ، فمن جعل أذِيَّةَ الناسِ له حاثَّةً على طاعتِهم في ارتكابِ معصيةِ الله تعالى، وزاجرةً له عن طاعةِ الله تعالى، فقد سَوّىٰ بين عذابِ الله وفتنةِ الناس في

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ١٣/ ٢٥٣-٢٥٤ للقرافي.

الحثِّ والزجر، وشَبَّه الفتنةَ بعذابِ الله تعالى من هذا الوجه، والتشبيهُ من هذا الوجهِ حرامٌ قطعاً موجبٌ للتحريمِ واستحقاقِ الذمِّ الشرعيِّ، فأنكر على فاعلهِ ذلك، وهو من بابِ خوفِ غيرِ الله المحرَّم، وهو سرُّ التشبيه هٰهُنا[١].

وقد يكون الخوفُ من غيرِ الله تعالى ليس حراماً، كالخوفِ من الأُسودِ والحَيَّاتِ والعقاربِ والظَّلَمةِ، وقد يجبُ الخوفُ من غيرِ الله تعالى كما أُمِرْنا بالفِرارِ من أرضِ الوباء، والخوفِ منها على أجسامِنا من الأمراضِ والأسقامِ وفي الحديث: «فرَّ من المَجْذومِ فِرارَك من الأسد»[٢] فصَوْنُ النفسِ والأجسامِ والمنافعِ والأعضاءِ والأموالِ والأعراضِ عن الأسبابِ المُفْسدةِ واجبٌ، وعلى هٰذه القواعدِ فقِسْ يظهَرْ لك ما يحرُمُ من الخوفِ/ من غيرِ الله تعالى، وما لا يحرُم، وحيثُ تكونُ الخشيةُ من الخلقِ محرَّمةً، وحيثُ لا تكون، فاعلم ذلك.

١٩٧/ب



(١) قال ابن عطية في تفسير قوله تعالى: ﴿جَعَلَ فِتْنَةَ ٱلنَّاسِ كَعَذَابِ ٱللَّهِ﴾ أي: صعُبَ عليه أذى الناس حين صَدَّه ـ يعني عن الله تعالى ـ وكان حقُّه أن لا يلتفت إليه، وأن يصبرَ له في جنبِ نجاتهِ من عذاب الله. انظر «المحرَّر الوجيز» ٤/ ٣٠٨.

(٢) سبق تخريجه.

الفرق السادس والستون والمئتان

بين قاعدةِ التطيُّر، وبين قاعدةِ الطِّيَرةِ وما يحرُمُ منهما وما لا يحرُم[1]

فالتطيُّرُ: هو الظنُّ السيِّءُ الكائنُ في القلبِ، والطِّيَرةُ: هو الفعلُ المرتَّبُ على هذا الظنِّ من فرارٍ أو غيرِه وكلاهما حَرام، لِما جاء في الحديث الصحيح: أنَّ رسولَ الله ﷺ كان يحبُّ الفَألَ الحسنَ ويكْرَهُ الطِّيَرةَ[2]، ولأنها من باب سوءِ الظنِّ بالله تعالىٰ، ولا يكادُ المُتطيِّرُ يسلمُ ممّا تطيَّرَ منه إذا فعلَه، وغيره لا يصيبُه منه بأس، وسأل بعضُ المُتطيِّرين بعض العلماء فقال له: إنّني أتطيَّرُ فلا ينخرِمُ عليَّ ذلك، بل يقعُ الضررُ بي، وغيري يقعُ له مِثْلُ ذلك السببِ فلا يجدُ منه ضَرَراً، وقد أشكلَ ذلك عليَّ، فهل لهٰذا أصلٌ في الشريعة؟ فقال له: نعم قولهُ ﷺ حكايةً عن الله تعالى: «أنا عندَ ظنِّ عبدي بي فليظنَّ بي ما شاءَ»[3] وفي بعضِ الطرق: «فيظنَّ بي خيراً»[4]، وأنت تظنُّ أن الله تعالىٰ يؤذيك عند ذلك الشيءِ

---

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ١٣/ ٢٥٤ للقرافي.

(٢) أخرجه بهذا اللفظ الإمام أحمد في «المسند» ١٤/ ١٢٢، وابن ماجه (٣٥٣٦) بلفظ «يعجبُه» وصحَّحه ابن حبان (٦١٢١) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.
وثبت في «صحيح البخاري» (٥٧٥٦) و«صحيح مسلم» (٢٢٢٤) من حديث أنسٍ عن النبيِّ ﷺ قال: «لا عَدوىٰ ولا طِيَرة، ويعجبني الفألُ الصالح: الكلمةُ الحسنة».

(٣) أخرجه الإمام أحمد ٢٥/ ٣٩٨ وابن حبّان (٦٣٣) وغيرهما من حديثِ واثلة بن الأسقع رضي الله عنه، وانظر تمام تخريجه في «المسند».

(٤) انظر «صحيح ابن حبّان» (٦٣٩).

الذي تطيَّرْتَ منه، فتسيءُ الظنَّ بالله عزّ وجلّ، فيعاقبك الله تعالى على سوءِ ظنِّك به بإذايتك بذلك الشيء الذي تطيَّرْتَ به، وغيرُك لا يسيءُ ظنَّه بالله تعالى، ولا يعتقدُ أنه يحصُلُ له ضررٌ عند ذلك، فلا يُعاقبُه الله تعالىٰ فلا يتضرَّر[1].

ثم هٰذا المقام يحتاجُ إلى تحقيق؛ فإنَّ الإنسان لو خافَ الهلاكَ عند مُلاقاة السَّبُع لم يحرُمْ إجماعاً، فتعيَّنَ أنَّ الأشياءَ في الغالبِ قسمان:

ما جرت العادةُ بأنه مُؤذٍ كالسمومِ والسِّباع والوباءِ ومعاداةِ الناسِ والتُّخَمِ وأَكْلِ الأغذيةِ الثقيلةِ المُنفخةِ عند ضُعفاء المعدةِ ونحو ذلك؛ فالخوفُ في هذا القَسمِ ليس حراماً، لأنه خوفٌ عن سببٍ مُحقَّقٍ في مَجْرى العادات، وقد نقل صاحبُ «القبس»[2] عن بعضِ العلماء أنه قال: معنىٰ قولِ رسولِ الله ﷺ: «لا عدوى»[3] محمولٌ على بعضِ الأمراض بدليلِ تحذيرِه عليه السلام من الوباءِ، والقدومِ على بلدٍ هو فيه[4]، وهذا حقٌّ، فإنَّ عوائدَ الله إذا دلَّتْ على شيءٍ وجبَ اعتقادُه، كما نعتقدُ أنَّ الماءَ مُرْوٍ، والخبزَ مُشْبعٌ، والنارَ مُحرقةٌ، وقطعَ الرأسِ مُميتٌ، ومَنْعَ النَّفَسِ مميتٌ، ومن لم يعتقَدْ ذلك كان خارِجاً عن نَمطِ العُقلاء، وما سببُه إلا جريانُ العادةِ الربانيةِ به، وكذلك ما كان في العادةِ أكثرياً، وإن لم

---

(١) انظر «لطائف المعارف»: ١٤٤ لابن رجب الحنبلي حيث بسط الكلام على هذه المسألة، ونقل عن ابن مسعودٍ قوله: لا تضرُّ الطِّيَرةُ إلّا مَنْ تطيَّر.

(٢) يعني أبا بكر بن العربي، انظر «القبس شرح موطأ مالك بن أنس» ٣/ ١١٣٤.

(٣) أخرجه البخاري (٥٧٥٧)، ومسلم (٢٢٢٠) وغيرهما من حديثِ أبي هريرة ولفظه: «لا عدوىٰ ولا طِيَرةَ، ولا هامةَ ولا صفر».

(٤) يعني قوله ﷺ في الطاعون: «إذا سمعتُم به بأرضٍ فلا تَقْدَموا عليه، وإذا وقع بأرضٍ وأنتم بها فلا تخرجوا فراراً منه» أخرجه البخاري (٥٧٢٩) ومسلم (٢٢١٩) وغيرهما من حديثِ عبد الرحمٰن بن عوف رضي الله عنه.

١٩٨/أ يكُن مُطَّرداً نحوُ كونِ المحمودةِ مُسَهِّلةً، والآسِ قابضاً إلى غيرِ ذلك من/ الأدوية، فإنَّ اعتقادَها حَسَنٌ مُتعيِّنٌ مع عدمِ اطِّرادِها، بل لكونِها أكثريةً، فيتعيَّن حينئذٍ أن الذي يحرُمُ التطيُّرُ فيه هو القسمُ الخارجُ عن هذا القسمِ، وهو ما لم تَجْرِ عادةُ الله تعالى به في حصولِ الضررِ من حيث هو هو، فإذا عرضَ التطيُّرُ حصل به الضررُ عقوبةً لمن اعتقدَ ذلك فيه، واعتقد في مُلْكِ الله تعالى وتصرُّفه ما ليس فيه مع سوءِ الظنِّ به، وهذا القسمُ كشقِّ الأغنامِ والعبورِ بين الغنمِ، وشراءِ الصابونِ يومَ السبت ونحوِ هذا من هَذَيان العوام المتطيِّرين، فهذا هو القسمُ الحرامُ المخوفُ منه، لأنه سوءُ ظنٍّ بالله تعالى من غيرِ سبب.

ومن الأشياءِ ما هو قريبٌ من أحدِ القِسْمين، ولم يتمحَّضْ كالعدوىٰ في بعضِ الأمراضِ ونحوِه، فالوَرَعُ تَرْكُ الخوفِ منه حَذَراً من الطِّيَرةِ، ومن ذلك الشؤمُ الواردُ في الأحاديث، ففي «الصحيح»[1] أنه قال عليه السلام: «إنما الشؤم في ثلاث في الدار والمرأة والفرس» وفي بعضِها: «إن كان الشؤمُ في شيء ففي الدار والمرأة والفرس»[2].

قال صاحبُ «المنتقى»[3]: فيحتملُ أن يكونَ معناه كما قال بعضُ العلماء: إن كان الناسُ يعتقدون الشؤمَ، فإنَّما يعتقدونه في هٰذه الثلاث، أو إن كان الشؤمُ واقِعاً في نفسِ الأمر، ففي هذه الثلاث، وقيل: أخبر عليه السلام[4] بذلك أوْلاً مُجْمَلاً، ثم أخبرَ به واقِعاً في الثلاث، فلذلك

---

(١) أخرجه البخاري (٥٧٧٢) ومسلم (٢٢٢٥) (١١٥) وغيرهما من حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما.

(٢) انظر «صحيح مسلم» (٢٢٢٥) (١١٧).

(٣) انظر «المنتقى» ٧/ ٢٩٤ للإمام الباجي.

(٤) في الأصل: أخبر الله تعالىٰ، ولعلَّ الصوابَ ما أثبتناه.

أجْمَل ثم فَصَّل وجَزَمَ كما قال عليه السلام في الدَّجال: «إنْ يخرُجْ وأنا فيكم فأنا حَجيجُه، وإن لم أكُنْ فيكم فالمرءُ حجيجُ نفسه، والله سبحانه خليفتي عليكم»[(١)]، ثم أخبر عليه السلام أنَّ الدجَّالَ إنما يخرجُ في آخرِ الزمانِ، فأخبَرَ بالدجالِ أوّلاً مُجْملاً، ثم أخبر به مُفصَّلاً على حسبِ ما ورد الوحيُ به، وكذلك سُئل عليه السلام عن أكل الضِّباب، فقال: «إنه قد مُسِخَتْ أُمَّةٌ من الأُمم، وأخشىٰ أن يكونَ منهم»[(٢)] أو ما هذا معناه، ثم أخبر أنَّ الممسوخَ لم يُعْقِبْ، فقد أخبرَ بالمَسْخِ أوّلاً مُجْمَلاً، ثم أخبرَ به مفصَّلاً[(٣)]، وهو كثيرٌ في السنَّةِ، فتنبَّه لهٰذه القاعدةِ فبها يحصلُ لك الجمعُ بين كثيرٍ من الأحاديث.

ولا مانع أن يُجْرِيَ الله تعالىٰ عادتَه بجَعْلِ هذه الثلاثةِ أحياناً سَبباً للضررِ، ففي «الصحيح»[(٤)]: أنه عليه السلام قيل له: يا رسولَ الله، دارٌ سكنَّاها والعددُ كثيرٌ، والمالُ وافرٌ، فقلَّ العددُ وذهبَ المال. فقال ﷺ: «دعوها ذميمة».

---

(١) أخرجه مسلم (٢٩٣٧) وأبو داود (٤٣٢١) وابن ماجه (٤٠٧٥) والنسائي في «السنن الكبرى» (١٠٧١٧).

(٢) أخرجه الإمام أحمد ١٧/ ٢٣٢ وابن ماجه (٣٢٤٠) وأبو يعلى (١١٨٤) وغيرهم من حديث أبي سعيد الخدري بإسنادٍ صحيح على شرط مسلم.

(٣) قد ثبت في «صحيح مسلم» (٢٦٦٣) أن رسول الله ﷺ قال: «إنَّ الله لم يجعل لمَسْخ نَسْلاً ولا عَقِباً، وقد كانت القردةُ والخنازير قبل ذلك» وانظر «شرح مشكل الآثار» ٨/ ٣٣٣ للإمام الطحاوي.

(٤) ليس كما قال، بل أخرجه الإمام مالك في «الموطأ» ٢/ ٧٤١ مرسلاً من حديث يحيى بن سعيد ووصله أبو داود (٣٩٢٤) من حديث أنس بن مالك، ورجال إسناده ثقات، وسكت عنه المنذري، وقال ابن عبد البرِّ في «التمهيد» ٢٤/ ٦٨: هو حديثٌ محفوظ.

وعن عائشة أنها قالت: إنما تحدَّث رسولُ الله ﷺ عن أقوالِ الجاهليةِ في الثلاث[1]. قال الباجيُّ[2]: ولا يبعُد أن/ يكونَ ذلك عادةً، وفي «الموطأ»[3] قال عليه السلام: «لا عدوىٰ ولا هامَ، ولا صَفَرَ ولا يحلُّ المُمْرِضُ على المُصِحِّ، وليحلَّ المصحُّ حيث شاء».

١٩٨/ب

قال الباجي[4]: قال ابن دينار[5]: لا يُعدي مريضٌ مريضاً خلافاً

---

(١) يعني في الطِّيَرةِ من الدار والمرأةِ والفرس. وهذا ثابتٌ عن عائشة رضي الله عنها، أخرجه الإمام أحمد في «المسند» ٤٣/ ١٥٨ بإسنادٍ صحيح من حديث أبي حسان ـ وهو الأعرج ـ قال: دخل رجلان من بني عامر على عائشة، فأخبراها أنَّ أبا هريرة يحدِّثُ عن النبيِّ ﷺ أنه قال: «الطِّيَرةُ في الدارِ والمرأةِ والفرس» فغضبت، فطارت شقّةٌ منها في السماءِ، وشقّةٌ في الأرض، وقالت: والذي أنزل الفرقان على محمد، ما قالها رسولُ الله ﷺ قطُّ، إنما قال: «كان أهلُ الجاهلية يتطيَّرون من ذلك» وأخرجه الطحاوي في «شرح مشكل الآثار» ٢/ ٢٥٥ والطبري في «تهذيب الآثار» (٣٧).

وهذا الحديث مما استدركته عائشة على الصحابة، قال الزركشي في «الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة» : ١٠٤ : ورواية عائشة في هذا أشبه بالصواب إن شاء الله ـ لموافقته نَهْيَه عليه السلام عن الطِّيَرةِ نَهْياً عاماً، وكراهتها وترغيبه في تَرْكها. ثم تعقَّب الزركشي قول ابن الجوزي في «الكشف عن مشكل الصحيحين»: الخبر رواه جماعةٌ ثقات فلا يُعتَمدُ على رَدِّها، فقال الزركشي: والصحيح أنَّ المعنىٰ: إنْ خِيفَ من شيءٍ أن يكونَ سبباً لما يُخافُ شرُّهُ ويُتشاءمُ به، فهذه الأشياءُ، لا على السبيلِ التي تظنُّها الجاهلية من العدوى والطِّيَرة، وإنما القَدَرُ يجعلُ للأسباب تأثيراً. انتهى. وانظر «التمهيد» ٩/ ٢٨٤ لابن عبد البَرِّ.

(٢) انظر «المنتقىٰ» ٧/ ٢٩٤.

(٣) أخرجه مالك في «الموطأ» ٢/ ٧٢١ بلاغاً عن بكير بن عبد الله بن الأشجِّ، عن ابن عطية أنَّ رسول الله ﷺ قال، فذكره.

(٤) انظر «المنتقىٰ» ٧/ ٢٦٣ للباجي.

(٥) هو عيسى بن دينار، فقيه الأندلس ومُفْتيها (ت ٢١٢هـ)، من تلاميذ ابن القاسم، =

لما كانت العربُ تعتقدُه، فبيَّن عليه السلام أنَّ ذلك من عندِ الله تعالى.

«ولا هامة»: قال مالكٌ: معناه: لا تَطَيُّرَ بالهامةِ، كانت العربُ تقولُ: إذا وقَعت هامةٌ على بيتٍ خرجَ منه ميتٌ، وقيل: معناه: أنَّ العربَ كانت تقولُ: إذا قُتِلَ أحدٌ خرجَ من رأسهِ طائرٌ لا يزالُ يقول: اسقوني حتى يُقْتَلَ قاتِله[1]، فعلىٰ الأول يكون الخبر نهياً، وعلى الثاني يكون تكذيباً.

«ولا صَفَرَ»: هو النَّسيءُ الذي كانت الجاهليةُ تحرِّمُ فيه صَفَرَ لتُبيحَ به المُحَرَّم[2]، وقيل: كانت الجاهليةُ تقول: هو داءٌ في الجوفِ يقتلُ[3]، فقال عليه السلام: «لا يموتُ إلا بأجلهِ».

= وكان صالحاً خيّراً، ومن العلماء من يفضِّله على يحيى بن يحيىٰ، له ترجمة في «ترتيب المدارك» ٤/ ١٠٥، و«سير أعلام النبلاء» ١٠/ ٤٣٩.

(١) ومنه قولُ ذي الإصبع العدواني.

يا عمرو إلّا تَدَعْ شَتْمي وَمَنْقصتي أضْرِبْك حتى تقولَ الهامةُ اسقوني

انظر «أمالي القالي» ١/ ١٢٩.

(٢) وهو الذي ذمَّه الله تعالى بقوله: ﴿إِنَّمَا ٱلنَّسِىٓءُ زِيَادَةٌ فِى ٱلْكُفْرِ يُضَلُّ بِهِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ يُحِلُّونَهُۥ عَامًا وَيُحَرِّمُونَهُۥ عَامًا لِّيُوَاطِـُٔوا۟ عِدَّةَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ فَيُحِلُّوا۟ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ ۚ زُيِّنَ لَهُمْ سُوٓءُ أَعْمَـٰلِهِمْ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْكَـٰفِرِينَ﴾ [التوبة: ٣٧] قال الإمام الحافظ ابن كثير في «التفسير» ٤/ ١٥٠: هذا ممّا ذمَّ الله تعالى به المشركين من تصرُّفِهم في شَرْعِ الله بآرائهم الفاسدة، وتغييرهم أحكام الله بأهوائهم الباردة، وتحليلهم ما حَرَّم الله، وتحريمهم ما أحلَّ الله. انتهىٰ. وهو ذمٌّ يتناول كلَّ من يتلاعب بالشريعة المطهّرة، ويركنُ إلى الشرائعِ الوضعية ويحكِّمُها في رقاب المسلمين، كالذي ابتُلِيَ به المسلمون في أعصارِهم المتأخرة هٰذه، حيث تُقدَّم شرائع البشرِ على شريعة العزيز الحكيم، والناسُ غافلةٌ عمّا يرادُ بها من هذا الشرِّ المستطير!

(٣) ونقله ابن رجب عن كثير من المتقدّمين، انظر «لطائف المعارف»: ١٤٧.

و«المُمْرِضُ»: صاحبُ الماشيةِ المريضة. و«المُصِحُّ»: صاحبُ الماشيةِ الصحيحة. قال ابنُ دينار: ومعنىٰ الممرض المصحِّ بإيرادِ ماشيته على ماشيته فيُؤذيه بذلك[1]، فنُسخَ بقولِهِ: «لا عدوى»[2]. وقيل: معناه لا يحلُّ المجذومُ محلَّ الصحيحِ معَه يؤذيه وإن كان لا يُعدي، فالنفسُ تكرهُه، فهو من بابِ إزالةِ الضررِ لا مِن العدوىٰ، وقيل: هو ناسخٌ لقولِهِ عليه الصلاة والسلام: «لا عَدْوىٰ».

* * *

(١) عبارة عيسى بن دينار كما حكاها الباجي في «المنتقى» ٤/ ٢٩٤. معناه النهيُ عن أن يأتي الرجلُ بإبلهِ أو غَنمهِ الجَرْبة فيحلَّ بها على ما شيةٍ صحيحةٍ فيؤذيه بذلك.

(٢) تعقَّبه الباجيُّ في «المنتقى» ٧/ ٢٩٤ بقوله: وهذا الذي قاله عيسى بن دينارٍ فيه نظر، لأنَّ قوله ﷺ: «لا عَدْوىٰ» إن كان بمعنى الخبرِ والتكذيب لقولِ من يعتقد العدوىٰ فلا يكون ناسخاً، وإن كان بمعنى النهي. . . فإنا لا نعلمُ أيّهما قال أوّلًا، وإن تعلَّقْنا بالظاهرِ، فقولهُ ﷺ: «لا عدوىٰ» وردَ في أولِ الحديث، فمُحالٌ أن يكون ناسخاً لما ورد بعدَه، أو لما لا يُدرىٰ ورد قَبْله أو بعده، لأنَّ الناسخَ إنما يكون ناسخاً لحكمٍ قد ثبت قبله.

الفرق السابع والستون والمئتان

بين قاعدة الطِّيَرةِ، وقاعدةِ الفَأْلِ الحلالِ المُباح، والفَألِ الحرام

أمَّا التطيُّرُ والطِّيَرَةُ فقد تقدَّمت حقيقتُهما وأحكامُهما.

وأما الفألُ: فهو ما يُظَنُّ عنده الخيرُ عَكْسُ الطِّيَرةِ والتطيُّرِ، غير أنه تارةً يتعيَّنُ للخيرِ، وتارةً للشرِّ، وتارةً متردِّداً بينهما، فالمُتعيِّنُ للخيرِ مِثْلُ الكلمةِ الحسنةِ يسمعُها الرجلُ من غيرِ قصدٍ نحوُ: يا فلاحُ، يا مسعودُ، ومنه تسميةُ الولدِ والغلامِ بالاسمِ الحَسَنِ حتىمتى سمعَ استبشرَ القلبُ، فهذا فَأْلٌ حَسَنٌ مُباحٌ مقصودٌ، وقد ورد في «الصحيح»: أن رسول الله ﷺ حَوَّل أساميَ مكروهةً [من أقوام كانوا في الجاهلية][1] بأساميَ حسنةٍ[2]، فهذان القسمان هما الفألُ المباحُ، وعليهما يُحْمَلُ قولُهم: إنَّه عليه السلام كان يُحِبُّ الفَأْلَ الحَسَنَ.

وأمَّا الفَأْلَ الحرامُ، فقد قال الطرطوشيُّ في «تعليقه»: إنَّ أخْذَ الفألِ من المصحفِ، وضَرْبَ الرملِ والقُرْعَةِ والضربَ بالشعيرِ وجميعَ هذا النوعِ حرامٌ، لأنه من بابِ الاستقسامِ بالأزلام، والأزلامُ أعوادٌ كانت في الجاهليةِ مكتوبٌ على أحدِهما: افعلْ، وعلى/ الآخر: لا تفعَلْ، وعلى الآخرِ: غُفْلٌ، فيخرجُ أحدُهما، فإن وُجدَ عليه افعَلْ، أقدَمَ على حاجتهِ التي يقصدُها، أو لا تفعلُ أعرضَ عنها واعتقدَ أنَّها ذميمةٌ، أو خرجَ ١٩٩/أ

(١) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستدرك من المطبوع.

(٢) فمن ذلك ما أخرجه الترمذي (٢٨٣٨) من حديثِ ابن عمر: أنَّ النبيَّ ﷺ غَيَّرَ اسم عاصية وقال: أنتِ جميلة. قال الترمذي: هذا حديثٌ حَسَنٌ غريب.
وأخرج الترمذي (٢٨٣٩) من حديث عائشة: أنَّ النبيَّ ﷺ كان يُغَيِّرُ الاسمَ القبيح.

خرجَ جيِّداً اتَّبعه، أو رَديئاً اجتنبه، فهو عينُ الاستقسامِ بالأزلامِ الذي وردَ القرآنُ بتحريمهِ فيَحْرُم، وما رأيته حكىٰ في ذلك خلافاً[1].

والفرقُ بينه وبين القِسْمِ الذي تقدَّم الذي هو مُباحٌ: أنَّ هذا متردِّدٌ بين الخيرِ والشرِّ، والأولُ مُتعيِّنٌ للخيرِ، فهو يبعثُ على حسنِ الظنِّ بالله تعالى، فهو حَسَنٌ، لأنه وسيلةٌ للخير، والثاني بصددِ أن يُبَيِّنَ سوءَ الظنِّ بالله تعالى، فحَرُمَ لذلك، وهو يحرُمُ لسوءِ الظنِّ بغيرِ سببٍ تقتضيه عادةٌ، فيُلْحَقُ بالطِّيرَةِ، فهذا هو تلخيصُ الفرقِ بين التطيُّرِ والفألِ المباحِ والفألِ الحرام.

* * *

(١) قد ذكر ابن مفلح المقدسي في «الفروع» ١/ ١٩٣: أنَّ ابنَ بَطَّةَ الحنبلي كان يختار استفتاح الفأل من المصحف، وكان يفعلُه، وهو مما خالف فيه المذهب.

الفرق الثامن والستون والمئتان

بين قاعدةِ الرُّؤيا التي يجوزُ تعبيرُها

وقاعدةِ الرؤيا التي لا يجوزُ تعبيرها[1]

قال صاحب «القبس»[2]: تقولُ العربُ: رأيتُ رؤيةً، إذا عايَنْتَ ببصرِك، ورأيتُ رأياً إذا اعتقَدْتَ بقلبك، ورأيتُ رُؤيا بالقصرِ إذا عايَنْتَ في منامِك، وقد تُستعمل في اليقظة[3].

قلت: قال الله سبحانه: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلرُّءْيَا ٱلَّتِىٓ أَرَيْنَٰكَ إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ﴾ [الإسراء: ٦٠] والجمهورُ على أنها في اليقظة[4].

قال الكِرْمانيُّ[5] في «كتابه الكبير»: الرؤيا ثمانيةُ أقسامٍ: سبعةٌ منها لا تُعْبَرُ، وواحدةٌ فقط تُعْبَرُ، والسبعةُ، أربعةٌ منها نشأَت عن الأخلاطِ الأربعةِ الغالبةِ على مزاجِ الرائي، فمن غلبَ[6] عليه خِلْطٌ رأىٰ ما يناسبه، فمن غلبَتْ عليه الصفراءُ رأىٰ الألوانَ الصُّفرَ، والطعومَ المُرَّة والسَّمومَ

---

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ١٣/ ٢٦٩ للقرافي.

(٢) انظر «القبس» ٣/ ١١٣٥ لأبي بكر بن العربي.

(٣) ثم استشهد ابن العربي بقول الراعي النُّميري:

وكبَّر للرؤيا وهاش فؤاده   وبَشَّر نَفْساً كان قَبْلُ يلومُها

(٤) قد أخرج البخاري (٤٧١٦) من حديث ابن عباس في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلرُّءْيَا ٱلَّتِىٓ أَرَيْنَٰكَ إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ﴾ [الإسراء: ٦٠] قال: هي رؤيا عين، أُريها رسولُ الله ﷺ ليلةَ أُسْرِيَ به.

(٥) لم أهتدِ إلى ترجمته.

(٦) في الأصل: رأي، وصوَّبناه من المطبوع.

والحرورَ والصواعقَ ونَحْوَ ذلك، ومَنْ غلبَ عليه الدمُ يرىٰ الألوانَ الحُمْرَ، والطعومَ الحُلوةَ وأنواعَ الطربِ، لأنَّ الدمَ مُفْرِحٌ حُلوٌ، والصفراءَ مُسَخِّنةٌ مُرَّة، ومن غلبَ عليه البلغَمُ رأىٰ الألوانَ البيضَ، والأمطارَ والمياهَ والثلج، ومن غلبت عليه السوداءُ، رأىٰ الألوان السُّودَ، والأشياءَ المُحرقةَ والطعومَ الحامضةَ لأنه طعمُ السوداء، ويُعْرَفُ ذلك بالأدلةِ/ الطبيةِ الدالةِ على غلبة ذلك الخِلْطِ على ذلك الرائي. ١٩٩/ب

القسمُ الخامس: ما هو من حديثِ النفس، ويُعْلَمُ ذلك بجَوَلانهِ في اليقظةِ وكَثْرةِ الفكرِ فيه، فيستولي على النفسِ، فتتكيَّفُ به، فيراهُ في النوم.

القسمُ السادس: ما هو من الشيطان، ويُعرفُ بكَوْنهِ فيه حثٌّ على أمرٍ تُنْكرُه الشريعة، أو بأمرٍ معروفٍ جائزٍ غيرَ أنه يؤدّي إلى أمرٍ مُنْكرٍ، كما إذا أمَره بالتطوُّع بالحجِّ، فتضيعَ عائلتُه، أو يَعُقَّ بذلك أبوَيْه.

القسم السابع: ما كان فيه احتلام.

القسم الثامن: هو الذي يجوز تعَبيرهُ، وهو ما خرج عن هٰذه، وهو ما ينقلُه مَلكُ الرُّؤيا من اللوحِ المحفوظ، فإنَّ الله عزّ وجلّ وكلَّ مَلَكاً باللوحِ المحفوظ ينقلُ لكلِّ أحدٍ ما يتعلَّقُ به من اللوحِ المحفوظِ من أمرِ الدنيا والآخرةِ من خيرٍ أو شرٍّ، لا يترك من ذلك شيئاً، عَلمَه مَنْ عَلمَه وَجَهِلَه من جهله، ذكَرهُ مَنْ ذكَره، ونَسِيَه مَنْ نسِيَه، وهذا هو الذي يجوزُ تعبيرُه، وما عداه لا يُعْبَرُ، وفي الفرقِ سبعُ مسائلَ:

المسألة الأولى: خرَّج مالكٌ في «الموطأ»[1]: أنَّ رسولَ الله ﷺ قال: «الرُّؤيا الحَسَنةُ من الرجلِ الصالح جزءٌ من ستةٍ وأربعين جُزْءاً من النبوة».

---

(١) انظر «الموطأ» ٢/٧٢٨، وأخرجه البخاري (٦٩٨٣)، ومسلم (٢٢٦٤) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

قال صاحبُ «المنتقى»[1]: قال جماعة من العلماء: معناه أنَّ مُدَّةَ نُبوَّتهِ ﷺ كانت ثلاثاً وعشرين سنةً، منها ستَّةُ أشهرٍ نبوةٌ بالرؤيا، فأولُ ما بُديءَ به عليه السلام الرؤيا الصادقةُ، فكان لا يرىٰ رُؤيا إلا جاءَت كفلقِ الصُّبْحِ[2]، ونِسبةُ ستَّةِ أشهُرٍ من ثلاثٍ وعشرين نِسْبةُ[3] جزءٍ من ستَّةٍ وأَربعين جُزْءاً.

وقيل: أجزاءٌ من النبوةِ لم يطَّلع عليها أحدٌ، ورُوِي: «جُزْءٌ من خمسةٍ وأربعين»[4]، وروي: «من سبعين»[5]، فيحتملُ أن يكونَ ذلك اختلافاً في الرؤيا، فيُحْمَلُ الأقلُّ على الجَلِيَّة، والأكثَرُ من العددِ على الرؤيا الخفية، أو تكون الستة والأَربعون هي المبشِّرةَ، والسبعون هي المُحزِنةَ والمخوِّفةَ لقلَّةِ تكرره، ولما يكونُ فرحهُ منها من الشيطان. وفي «القبس»[6]: رُوِيَ أيضاً: «خمسةٌ وسِتّون جُزْءاً من النبوة» و«خمسةٌ وأربعون»، فاختلفت الأعدادُ، لأنَّها رُؤيا النبوةِ لا نَفْسُ النبوة، وجُعِلت بِشاراتٍ بما أعطاه الله تعالى من فَضْلهِ جُزْءاً من سبعينَ في الابتداءِ. ثم زاد حتى بلغ خمساً وأربعين.

قال: وتفسيرُها بمدَّةِ رسولِ الله ﷺ باطلٌ، لأنه مُفْتقرٌ/ لنقلٍ صحيح، ولم يوجَدْ[7]. قال: والأَحسَنُ قولُ الإمام الطبريِّ، عالمِ القرآن والسنّة: إنَّ نسبةَ هٰذه الأعدادِ إلى النبوةِ إنَّما هو بحسبِ اختلافِ حال الرائي، فرُؤيا الرجلِ الصالحِ على نِسبتهِ، والذي دونَ درجتهِ دون ذلك. ٢٠٠/أ

---

(١) انظر «المنتقى» ٧/ ٢٧٦ للباجي.

(٢) وهو ثابتٌ في «صحيح البخاري» (٦٩٨٢) من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٣) في المطبوع: سنة، والصوابُ ما أثبتناه إن شاءَ الله.

(٤) انظر «صحيح مسلم» (٢٢٦٣) من حديثِ أبي هريرة رضي الله عنه.

(٥) أخرجه مسلم (٢٢٦٥)، وابن ماجه (٣٨٩٧) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

(٦) في «القبس» ٣/ ١١٣٨: وخمس وسبعون.

(٧) زاد ابن العربي في «القبس» ٣/ ١١٣٩: ولو ثبت بالنقلِ ما أفادنا شيئاً في غرضِنا، ولا صحَّ حملُ اللفظِ عليه.

وقولهُ عليه السلام: «لم[1] يبق بعدي من النبوة إلا الرؤيا الصالحة»[2] حضٌّ على نَقْلِها، والاهتمامِ بها ليبقىٰ لهم بعدَه عليه السلام جزءٌ من النبوة، فبشَّر عليه السلام بذلك أُمَّتَه.

ولا يَعْبُرُ الرؤيا إلّا من يعلمُها ويُحْسِنُها وإلا فليترك، وسئل مالكٌ رحمه الله تعالى: أيفسِّرُ الرؤيا كلُّ أحدٍ؟ قال: أَبالنبوَّةِ يَلْعَب! قيل له: أيفَسِّرُها على الخيرِ وهي عنده على الشر لقولِ من يقول: الرؤيا على ما أُوِّلَتْ؟ فقال: الرؤيا جزءٌ من أجزاءِ النبوةِ، أفيتلاعَبُ بأمرِ النبوة![3] وفي «الموطأ»[4]: «الرؤيا الصالحةُ من الله، والحلمُ من الشيطانِ، فإن رأىٰ أحدُكم الشيءَ يكرهُهُ فليَتْفِل[5] عن يسارِه ثلاثَ مراتٍ إذا استيقظ، وليتعوَّذ باللهِ من شرِّها فإنها لن تضرَّه إن شاء الله تعالى».

قال الباجي[6]: فيحتملُ أن يُريدَ بالرؤيا الصالحةِ المُبَشِّرةَ، ويحتملُ الصادقةَ من الله تعالى، ويريدَ بالحُلمِ ما يُحْزِنُ، ويحتملُ أن يُريد به الكاذِبَ يُخَيِّلُ به ليُفْرِحَ أو يُحْزِنَ، قال ابن وهب[7]: يقولُ في الاستعاذةِ إذا نَفَثَ عن يسارِه: أعوذُ بمن استعاذَتْ به ملائكةُ الله ورُسلُه من شرِّ ما رأيتُ في مَنامي هذا أَن يُصيبَني منه شيءٌ أكرَهُه، ثم يتحوَّل على جانبه الآخر[8].

---

(١) في الأصل: ليس، وصوَّبناه من «صحيح البخاري».

(٢) أخرجه البخاري (٦٩٩٠) من حديث أبي هريرة، وانظر «صحيح ابن حبّان» (٦٠٤٨).

(٣) نقله ابن عبد البَرِّ في «التمهيد» ١/ ٢٨٨.

(٤) «الموطأ» ٢/ ٧٢٩ وأخرجه البخاري (٦٩٨٦)، ومسلم (٢٢٦١) من حديثِ أبي قتادة.

(٥) في «الموطأ»: فلينفث، وعند البخاري: «فليبصق»، ورواية القرافي موافقة لرواية «صحيح مسلم».

(٦) انظر «المنتقى» ٧/ ٢٧٧ للباجي.

(٧) نقله ابن دينار من كلام ابن وهب في «العتبية»، انظر «المنتقى» ٧/ ٢٧٧.

(٨) الذي ذكره الإمام النووي في «الأذكار»: ١٣٠ عن ابن السُّنّي في «عمل اليوم =

قال الشيخ أبو الوليد في «المقدِّمات»: الفرقُ بين رُؤيا الأنبياءِ وغيرهم: أنَّ رُؤيا غيرِهم إذا أخطأ في تأويلِها لا تخرُج كما أُوِّلت، ورُؤيا غيرِ الصالحِ لا يُقال فيها: جزءٌ من النبوةِ، وإنَّما يُلْهِمُ الله تعالىٰ الرائي التعوُّذَ إذا كانت من الشيطان، أو قَدَّرَ أنها لا تُصيبُه، وإن كانت من الله تعالىٰ، فإنَّ شَرَّ القَدَرِ قد يكونُ وقوعُه مَوقوفاً على عدمِ الدعاء.

المسألة الثانية قال صاحبُ «القبس»[1]: قال صالحٌ المعتزليُّ[2]: رُؤيا المنام هي رؤيةُ العين[3]. وقال آخرون[4]: هي رُؤيةٌ بعينين في

= والليلة» (٧٧٥): «إذا رأى أحدُكم رؤيا يكرهُها فليتفل عن يساره ثلاث مرّات ثم ليقل: اللهم إني أعوذ بك من عمل الشيطان وسيّئات الأحلام، فإنَّها لا تكون شيئاً» وإسناده ضعيفٌ كما في «نتائج الأفكار» (٢٠٧) للحافظ ابن حجر.

(١) انظر «القبس» ٣/ ١١٣٥ لأبي بكر بن العربي.

(٢) هو أبو جعفر صالح بن محمد بن قُبَّة المعتزلي، تلميذ النظَّام، له ترجمة في «طبقات المعتزلة»: ٧٨ للمرتضىٰ.

(٣) كلام صالح قبّة نقله الإمام الحافظ ابن حزم في «الفِصَل في المِلَل والأهواء والنحل» ٥/ ١٢٣، حيث عقد فصلاً جيداً للكلام في الرؤيا صَدَّره بقوله: ذهب صالح قُبَّة تلميذ النظّام إلى أنّ الذي يرىٰ أحدُنا في الرؤيا حقٌّ كما هو، وأنه من رأى أنه بالصين وهو في الأندلس، فإنَّ الله عزَّ وجلَّ اخترعه في ذلك الوقت بالصين، وتعقّبه ابن حزم بقوله: وهذا القولُ في غاية الفساد، لأنَّ العيانَ والعقلَ يضطران إلى كذب هذا القولِ وبُطلانه، أما العيان فإننا نشاهد حينئذٍ هذا النائمَ عندنا وهو يرىٰ نفسه في ذلك الوقتِ بالصين، وأما من طريق العقل فهو معرفتنا بما يرى الحالمُ من كونه مقطوع الرأسِ حيّاً وما أشبه ذلك، وقد صحَّ عن رسول الله ﷺ: أنَّ رجلاً قصَّ عليه رؤيا فقال: «لا تُخْبِر بتلاعب الشيطان بك» انتهى.
قلت: انظر «صحيح مسلم» (٢٢٦٨) (١٤) وفيه عن جابرٍ، عن رسول الله ﷺ أنه قال لأعرابي جاءه فقال: إني حلمتُ أنَّ رأسي قُطِعَ، فأنا أتْبعُهُ، فزجره النبيُّ ﷺ وقال: «لا تُخبِر بتلعُّب الشيطان بك في المنام».

(٤) في الأصل: وقال آخرون: هي رؤيةٌ بالعينين، وقال آخرون إلى آخرِ كلامه، وصَوَّبناه من «القبس» من حيث ينقلُ المصنِّف.

القلب يُبْصرُ بهما، وأُذنَيْن في القلبِ يسمَعُ بهما، وقالت المعتزلةُ: هي تَخاييلُ لا حقيقةَ لها ولا دليلَ فيها، وجرت المعتزلةُ على أُصولِها في تخييلِها على العامَّة[1] في إنكار أصولِ الشرع في الجنِّ/ وأحاديثِها، والملائكةِ وكلامِها، وأنَّ جبريلَ عليه السلام لو كلَّم النبيَّ ﷺ بصوتٍ لسَمِعَه الحاضرون.

٢٠٠/ب

وأما أصحابُنا[2] فلهم أقوالٌ ثلاثةٌ: قال القاضي[3]: هي خواطرُ واعتقاداتٌ، وقال الأُستاذ أبو بكر[4]: هي أوهامٌ، وهو قريبٌ من الأَولِ، وقال الأُستاذُ أبو إسحاق[5]: هي إدراكٌ بأَجزاءٍ لم تحلَّها آفةُ النومِ، فإذا رأىٰ الرائي أنه بالمشرقِ وهو بالمغربِ أو نحوه فهي أمثلةٌ جعلها الله تعالى دليلاً على تلك المعاني كما جُعِلَت الحروفُ والأصواتُ والرُّقومُ للكتابةِ دليلاً على المعاني، فإذا رأىٰ الله تعالىٰ أو النبيَّ ﷺ فهي أمثلةٌ تُضْرَبُ له بقَدْرِ حاله، فإن كان موحِّداً رآه حَسَناً، أو مُلْحِداً رآه قبيحاً، وهو أحدُ التأويلين في قولهِ عليه السلام: «رأيتُ ربِّي في أحسن صورة»[6]

---

(١) في المطبوع: العادة. وما في الأصل موافقٌ لما في «القبس» ٣/ ١١٣٥.

(٢) القائل هو أبو بكر بن العربي في «القبس» ٣/ ١١٣٥ ويريدُ به أصحابه الأشاعرة لا المالكية.

(٣) يعني الإمام الباقلاني.

(٤) يعني أبا بكر بن فَوْرَك، من متكلِّمي الأشاعرة.

(٥) يعني أبا إسحاق الإسفراييني، من فحول النُّظَّارِ والمتكلمين والفقهاء.

(٦) هو جزءٌ من حديثِ معاذٍ الطويل، أخرجه الإمام أحمد ٣٦/ ٤٢٢، والترمذي (٣٢٣٥) وغيرهما، ومداره على عبد الرحمٰن بن عائش، وقد اختُلِف عليه فيه، وصحَّحه الترمذي وقال: سألتُ محمد بن إسماعيل ـ يعني البخاري ـ عن هذا الحديث، فقال: هذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ، ولشيخنا العلاَّمة شعيب الأرنؤوط بحثٌ جَيِّدٌ في تنقيد هذا الحديث خَلَصَ فيه إلى ضَعْفهِ لما اعتوره من آفة =

قال: وقال لي[1] بعضُ الأمراء: رأيتُ البارحةَ النبيَّ ﷺ في أشدِّ ما يكونُ من السواد، فقلتُ له: ظلَمْتَ الخلقَ وغَيَّرْتَ الدينَ، قال النبيُّ ﷺ: «الظلمُ ظُلُماتٌ يومَ القيامة»[2] فالتغييرُ فيك لا فيه، وكانَ مُتَغيِّراً عليَّ، وعنده كاتبُه وصِهْرُه وولدُه، فأمَّا الكاتبُ فماتَ، واما الآخَران فتنصَّرا[3]، وأمَّا هو فكان مستنِداً فجلس على نفسِه وجعل يعتذر، وكانَ آخِرَ كلامِه: وددتُ أن أكونَ حَشْمِيّاً[4] بمَخْلاةٍ أعيشُ بالثَّغْرِ. قلتُ له: وما ينفعُك أنْ أقْبلَ أنا عُذْرَك، وخرجتُ، فوالله ما توقَّفَتْ لي عنده بعد ذلك حاجةٌ.

المسألة الثالثة: قال الأستاذ أبو إسحاق رضي الله عنه: الإدراكُ يُضادُّه النومُ اتفاقاً، والرؤيا إدراكُ المِثْلِ كما تقدَّم، فكيف تجتمعُ مع النوم؟ وأجاب بأنَّ النفسَ ذاتُ جواهرَ، فإن عَمَّها النومُ، فلا إدراكَ ولا

= الاضطراب. انظر التعليق على «المسند» ٣٦/ ٤٢٣-٤٢٤. وللإمام الحافظ ابن رجب الحنبلي شرحٌ حفيلٌ لهذا الحديث، انظر «اختيار الأوْلىٰ شرح حديث اختصام الملأ الأعلىٰ».

(١) زيادة من «القبس» ٣/ ١١٣٧.

(٢) أخرجه البخاري (٢٤٤٧)، ومسلم (٢٥٧٩) وغيرهما من حديثِ ابن عمر رضي الله عنهما وفسَّره القاضي عياض في «إكمال المُعْلِم» ٨/ ٤٨ بقوله: ظاهرُه أنه ظُلُماتٌ على صاحبه حتى لا يهتدي يوم القيامة سبيلاً حيث يسعىٰ نورُ المؤمنين بين أيديهم وبأيمانهم، وقد تكون الظلماتُ هنا الشدائدَ، وبه فسَّروا قوله تعالى: ﴿قُلْ مَن يُنَجِّيكُم مِّن ظُلُمَٰتِ ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ﴾ [الأنعام: ٦٣] أي: شدائدهما، وقد تكون الظلمات هاهُنا عبارة عن الأنكالِ بالعقوبات عليه. انتهىٰ.

(٣) وقع في «القبس» ٣/ ١٣٧: فتنمَّرا بالميم، وفسَّره المحقِّقُ الكريم د. محمد ولد كريم بقوله: تنمَّر: تمدَّد في الصوت عند الوعيد وتشبَّه بالنمرِ، لأنَّ النمرَ لا يُلْقىٰ إلَّا متنكّراً غضبان. انتهى. ولعلَّ ما في الأصل أوْلىٰ بالصواب إن شاءَ الله.

(٤) في الأصل: حَمِياً، ولعلَّ الصوابَ ما أثبتناه استئناساً بما في «القبس». ووقع في المطبوع: حمياً لنخلاتٍ أعيشُ بها بالثغرِ.

مَنامَ، وإن قام عَرَضُ النومِ ببعضِها أمكَن قيامُ إدراكِ المنامِ بالبعضِ الآخر، ولذلك إنَّ أكثَر المناماتِ آخرَ[1] الليلِ عند خِفَّةِ النوم.

المسألةُ الرابعة تقدَّمَ أنَّ المُدْرَكَ إنما هو المِثال، وبه خرج الجوابُ عن كونِ رسولِ الله ﷺ يُرىٰ في الآنِ الواحدِ في مكانين، فإنَّ المرئيَّ في المكانَيْن مِثالان، فلا إشكالَ إذا تعددت المظروفاتُ بتعددِ الظروف، إنّما المُشْكِلُ أن يكونَ الواحدُ في مكانيْن في زمانٍ واحدٍ، وأجاب الصوفيةُ بأنه عليه السلام كالشمسِ/ تُرىٰ في أماكنَ عدَّةٍ وهي واحدةٌ، وهو باطلٌ، فإن رسول الله ﷺ يراه زيدٌ في بيتهِ، ويراه عمرٌو بجُمْلته في بيتهِ أو داخلَ مسجدِه، والشمسُ إنّما تُرىٰ من أماكنَ عدَّةٍ، وهي في مكانٍ واحدٍ، فلو رُئِيت داخلَ بيتٍ بجرْمِها استحالَ رؤيةُ جِرْمِها في داخلِ بيتٍ آخرَ، وهو الذي يُوازِنُ رؤيةَ رسولِ الله ﷺ في بيتين أو مسجدين، والإشكالُ لم يَرِدْ في رؤيته عليه السلام من مواضعَ عدَّةٍ، وهو في مكانٍ واحد، إنما ورد فيه كيف يُرىٰ في مواضعَ عدّةٍ بجملةِ ذاتهِ عليه السلام؟ فأينَ أحدُهما من الآخر؟ مع اتفاقِ العلماءِ على أنّ حلولَ الجسمِ الواحدِ في الزمنِ الواحدِ في مكانَيْنَ مُحالٌ. فلا يتَّجهُ الجوابُ إلا بأنَّ المرئيَّ مثالُهُ عليه السلام لا ذاتُه، وكذلك كلُّ مرئيٍّ من بَحْرٍ أو جَبَلٍ أو آدميٍّ أو غيرِه، إنَّما يُرىٰ مثالُهُ لا هو، وبه يظهَرُ معنىٰ قولهِ عليه السلام: «مَن رآني فقد رآني حقّاً فإنَّ الشيطانَ لا يتمثَّل بي»[2] وأنَّ التقديرَ: مَنْ رأىٰ مِثالي [فقد رآني][3] حقاً، فإنَّ الشيطان لا يتمثَّلُ بمِثالي[4]، وأنَّ الخبرَ إنَّما يشهَدُ بعِصْمةِ المِثالِ عن

٢٠١/أ

(١) في الأصل: أكثر، وصوَّبناه من المطبوع.

(٢) أخرجه البخاري (٦٩٩٣)، ومسلم (٢٢٦٦) من حديثِ أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) ما بين المعكوفين زيادةٌ من المطبوع.

(٤) انظر «إكمال المُعْلِم» ٧/ ٢١٨ للقاضي عياض.

الشيطان، ونصَّ الكِرْمانيُّ في «كتابه الكبير في تأويلِ الرؤيا»: أنَّ الرُّسلَ والكتبَ المُنزلةَ والملائِكةَ أيضاً كذلك معصومةٌ عن تمثُّلِ الشيطان بمُثُلِها، وما عدا ذلك من المُثُلِ يمكنُ أن يكونَ حقّاً، ويمكنُ أن يكونَ من قِبل الشيطان، وأنه تمثَّلَ بذلك المثال.

المسألة الخامسة قال العلماءُ رضي الله عنهم: إنما تصحُّ رؤيةُ النبيِّ ﷺ لأَحدِ رَجُلَيْن:

أحدُهما: صحابيٌّ رآه فَعَلِمَ صِفَتَه فانطبعَ في نفسِه مِثالُه، فإذا رآه جَزَم بأنه رأىٰ مِثالَه المعصومَ من الشيطانِ فينتفي عنه اللَّبْسُ والشكُّ في رُؤيتهِ عليه السلام.

وثانيهما: رجلٌ تكرَّر عليه سماعُ صفاتهِ المنقولةِ في الكتبِ حتى انطبَعت في نفسِه صفتُه عليه السلام ومثالُه المعصومُ كما حصل ذلك لمن رآه، فإذا رآه جزمَ برؤيةِ مثالهِ عليه السلام كما يجزمُ به من رآه، فينتفي عنه اللَّبْسُ والشكُّ، وأما غيرُ هٰذَيْن فلا يحصُلُ الجَزْمُ، بل يجوزُ أن يكونَ رأىٰ النبيَّ عليه السلام بمِثاله، ويحتملُ أن يكونَ من تخييلِ الشيطان، ولا يفيدُ قَوْلُ الذي يراهُ[1]: أنا رسولُ الله، ولا قولُ من يحضُرُ معه: هذا رسولُ الله، لأنَّ الشيطان يكذِبُ لنفسِه ويكذبُ لغيره، فلا يحصُلُ الجَزْمُ/ . ٢٠١/ب

إذا تقرَّر هذا، وأنه لا بُدَّ من رؤيةِ مثالهِ المخصوصِ، فيُشْكِلُ ذلك بما تقرَّر في كُتبِ التعبيرِ أنَّ الرائي يراهُ شيخاً، وشاباً وأسودَ وذاهبَ العينينِ وذاهبَ اليدَيْن، وعلى أنواعِ شتّىٰ من المُثُل التي ليست مِثالَه عليه السلام، فالجوابُ عن هذا: أنَّ هٰذه الصفاتِ صفاتُ الرائين وأحوالُهم تظهَرُ فيه عليه السلام، وهو كالمرآةِ لهم. قلتُ لبعضِ مَشايخي رحمه الله ـ:

---

(١) كذا في الأصل، وعبارة المطبوع: فلا يفيدُ قولُ المرئيِّ لمن يراه.

فكيف يبقىٰ المِثالُ مع هٰذه الأحوالِ المُضادَّةِ له؟ فقال لي: لو كان لك أبٌ شابٌّ تغيَّبْتَ عنه، ثم جئتَه فوجدْتَه شيخاً، أو أصابه يَرَقانُ أصفَرُ أو يَرَقانُ أَسْوَدُ، أو أصابه بَرَصٌ أو جُذامٌ، أو قُطِعت أعضاؤه أكنت تشكُّ فيه أنه أبوك؟ قلتُ له: لا، فقال لي: ما ذاك إلا لما ثبت في نفسك من مثاله المتقرِّرِ عندك الذي لا تجهَلُه بعروضِ هٰذه الصفاتِ له، فكذلك مَنْ ثبت عنده في نفسِه مثالُ رسولِ الله ﷺ هٰكذا لا يشكُّ فيه مع عُروض هٰذه الأحوالِ له، ومن لم يكُن كذلك لا يَثِق بأنه رآه عليه السلام، وإذا صحَّ له المثال وانضبط[1]، فالسوادُ يدلُّ على ظُلم الرائي، والعَمىٰ يدلُّ على عدم إيمانهِ، لأنه إدراكٌ ذَهَبَ، وقَطْعُ اليدِ يدلُّ على أنّه يمنَعُ من ظهورِ الشريعة ونفوذِ أوامرِها، فإنَّ اليدَ يُعَبَّرُ بها عن القُدرة، وكونُه أمرَدَ يدلُّ على الاستهزاءِ به، فإنَّ الشابَّ يُحْتَقَرُ، وكَونُه شَيخاً يدلُّ على تعظيمِ النبوةِ، لأن الشيخَ يُعَظَّمُ، ونحوُ ذلك من الصفاتِ الدالةِ على الأحكامِ المختلفة.

فرع: فلو رآه عليه السلام فقال له: إنَّ امرأتَك طالقٌ ثلاثاً، وهو يجزمُ بأنه لم يُطلِّقْها فهل تحرُمُ عليه، لأنَّ رسولَ الله ﷺ لا يقول إلا حقّاً؟ وقع فيه البحثُ مع الفقهاءِ، واضطربت آراؤهم في ذلك بالتحريمِ وعدمِه لتعارُضِ خبرِه عليه السلام عن تحريمِها في النومِ، وإخبارِه في اليقظةِ في شريعتهِ المُعظَّمة أنّها مُباحةٌ له، والذي يظهَرُ لي أنَّ إخبارَه عليه السلام في اليقظةِ مُقَدَّمٌ على الخبرِ في النومِ لتطرُّقِ الاحتمالِ للرائي بالغلطِ في ضَبْطِ المِثال[2]، فإذا عرضْنا على أنفسِنا احتمالَ طُروِّ الطلاقِ مع الجهلِ به،

---

(١) في الأصل: والضبطُ ولعلَّ ما في المطبوع هو الأشْبَه بالصواب.

(٢) لأنَّ المناماتِ والرؤىٰ لا يثبتُ بها شيءٌ لم يثبت، ولا يُبْطَلُ بسببها شيءٌ ثابت وإنما الأمرُ كما قال القاضي عياض استئناسٌ واستظهارٌ لما تقرَّر من قواعد الشرع.
قال الإمام النووي في «شرح صحيح مسلم» ١/١٥٣: وكذا قال غيره من أصحابنا=

واحتمالُ طُرُوِّ الغَلَطِ في المثالِ في النومِ وجَدْنا الغلطَ في المثالِ أيسَرَ وأرْجَحَ، ومَنْ هو من الناسِ يضبطُ المثالَ على النحوِ المتقدِّمِ إلا أفرادٌ/ ٢٠٢/أ قليلةٌ من الحُفَّاظِ لصفتهِ عليه السلام، وأما ضَبْطُ عدمِ الطلاقِ فلا يختلُّ إلا على النادرِ من الناسِ، والعملُ بالراجحِ متعيِّنٌ، وكذلك لو قال له عن حلال: إنه حرامٌ، أو عن حَرام: إنه حلالٌ، أو: غَيِّرْ حُكْماً من أحكام الشريعة، قَدَّمْنا ما ثبتَ في اليقظةِ على ما رأىٰ في النوم لما ذكرناه، كما لو تعارض خَبرانِ من أخبارِ اليَقَظةِ صحيحان، فإنا نُقدِّمُ الأرجحَ بالسندِ أو باللفظ أو بفصاحته، أو كَثرةِ الاحتمال في المجازِ أو غيرِه، فكذلك خبرُ اليَقَظةِ وخبرُ النومِ يُخَرَّجان على هذه القاعدة.

المسألة السادسة: رؤيةُ الله تعالىٰ في النوم تصحُّ[١]، ولذلك أحوالٌ:

أحدُها: أن يراهُ في النوم على النحو الذي دلَّ عليه المعقولُ والمنقولُ من صفاتِ الكمالِ، ونعوتِ الجلالِ والسلامةِ من الصفاتِ الدالّة على الحدوثِ من الجسميةِ والحَيِّزِ والجهةِ، فهذا نُجَوِّزُهُ في الدُّنيا[٢] كما نُجوِّزُه ونَجْزمُ بوقوعهِ في الدارِ الآخرةِ للمؤمنين، ولكن من ادّعىٰ هٰذه الحالة وهو من غيرِ أهلِها من العصاةِ، أو من المقصِّرين كَذَّبْناه، أو من الأولياءِ المتَّقين لا نكذِّبُه ونُسَلِّمُ له حاله.

= وغيرهم، فنقلوا الاتفاق على أنه لا يُغيَّرُ بسبب ما يراه النائمُ ما تقرَّر في الشرع، وليس هٰذا مُنافياً لقوله ﷺ: «من رآني في المنامِ فقد رآني» فإنّ معنى الحديث أنَّ رؤيته صحيحة وليست من أضغاثِ الأحلام وتلبيس الشيطان، ولكن لا يجوزُ إثباتُ حكمٍ شرعيٍّ به، لأنَّ حالة النوم ليست حالَ ضبطٍ وتحقيقٍ لما يسمعُه الرائي.

(١) انظر «تعطير الأنام في تعبير المنام»: ٥٢ للشيخ عبد الغني النابلسي.

(٢) ولكنه لا يَقَعُ ولا يحصلُ، قال ابن أبي العزِّ الحنفي في «شرح العقيدة الطحاوية»: ٢٢٢: واتفقت الأُمَّةُ على أنه لا يراه أحدٌ في الدنيا بعَيْنيه، ولم يتنازعوا في ذلك إلّا في نبيّنا ﷺ، منهم من نفىٰ رؤيته بالعين، ومنهم من أثبتها له ﷺ.

وقولهُ تعالىٰ: ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ ﴾ [الأنعام:١٠٣] فيه ثلاثةُ تأويلاتٍ، وهو عمومٌ يَقْبَلُ التخصيص[1]، وإخبارُ الوليِّ الموثوقِ بدينهِ المُبَرِّز في عدالتهِ يصلُحُ لتقويةِ بعضِ تلك التأويلات ولتخصيصِ هذا العام، وخبرُ العَدْلِ مقبولٌ في تخصيصِ العُموم، ونحن نقبلُ خبرَ الأولياءِ في وقوعِ الكراماتِ التي هي من خوارقِ العادات المحصِّلة للعلومِ القَطعيات، فكيف في تخصيصِ العُمومات التي لا تفيدُ إلا الظنَّ، فتأمَّلْ هذا!

وثانيها: أن يراه سبحانه في صورةٍ مُسْتحيلةٍ عليه سبحانه وتعالى كمن يقول: رأيتُه في صورةِ رجلٍ، أو غيرِ ذلك من الأجسامِ المستحيلةِ على الله تعالى، وقد رُوي عن بعضهم أنه قال: رأيتُ الله تعالى في صورة فرسٍ، ويَفْهَمُ هذا الرائي أنَّ هذا الجسمَ من إنسانٍ وغيرِه خَلْقٌ من خَلْقِ الله تعالى، وأمرٌ واردٌ مِن قِبلهِ تعالى يقتضي حالةً من هذا الرائي

---

(١) قال الإمام الحافظ ابن كثير في «التفسير» ٣/ ٣٠٩:

قولهُ تعالى: ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ ﴾ فيه أقوالٌ للأئمة من السلف:

أحدُها: لا تدركه في الدنيا، وإن كانت تراه في الآخرة كما تواترت به الأخبارُ عن رسول الله ﷺ من غيرِ ما طريقٍ ثابتٍ في الصحاح والمسانيد والسُّنَن.

وقيل: المرادُ بقوله: ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ ﴾ أي: العقول: رواه ابن أبي حاتم عن الفلّاس، عن ابن مَهْدي، عن أبي الحُصَيْن يحيى بن الحُصَيْن قارىء أهل مكة أنه قال ذلك، وهذا غريبٌ جدّاً، وخلافُ ظاهرِ الآية، وكأنه اعتقد أنَّ الإدراكَ في معنىٰ الرؤية.

وقال آخرون: لا منافاةَ بين إثباتِ الرؤيةِ ونَفْي الإدراك، فإنَّ الإدراك أَخَصُّ من الرؤية، ولا يلزَمُ من نَفْي الأخصِّ انتفاءُ الأعمِّ.

وقال آخرون: المرادُ بالإدراك الإحاطة. قالوا: ولا يلزَمُ من عدم الإحاطة عَدَمُ الرؤية كما لا يلزَمُ من عدمِ إحاطةِ العلم عدمُ العلم، قال الله تعالى: ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا ﴾ [طه: ١١٠] وفي «صحيح مسلم» (٤٨٦) «لا أُحصي ثناءً عليك أنتَ كما أثنيتَ على نفسك»، ولا يلزمُ من هذا عدمُ الثناء، فكذلك هذا.

ويتقاضاها منه، أو يأمرُه بخيرٍ أو ينهاه عن شرٍّ ويقول له: أنا الله لا إله إلا أنا فاعبُدني، وامتثل أَمْري ونحوَ ذلك، فهٰذه الحالةُ أيضاً صحيحةٌ جائزةٌ على إطلاقِ لفظِ الله تعالى على هذا الجسمِ، ففي القرآن الكريم/ ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: ٢٢] فعبَّر تعالى عن أمرِهِ الواردِ من قِبلهِ باللفظِ الخاصِّ بالربوبيةِ على وَجْهِ المجازِ من باب إطلاقِ لفظِ السَّببِ على المُسَبَّب، ولفظ المُؤثِّرِ على الأثر[1]، وهو مَجازٌ مشهورٌ في لسان العرب، ومسطورٌ في كُتُبِ المجازِ والحقيقةِ، وفي التوراة: جاء الله من سيناءَ، وأشرقَ من ساعير[2]، واستعلن من جبالِ فارانَ، إشارةٌ إلى التوراة النازلةِ بطورِ سِيْناءَ، والإنجيلِ النازلِ بساعيرَ موضعٌ بالشامِ[3]، والقرآنِ النازلِ بمكّةَ واسمُها فاران، فيكون معناه: أنَّ الحقَّ جاءَ من سِيْناء في التوراة، وكَثُرَ ظهورُه وعَلَنُه بتقويةِ الإنجيلِ له، فإنَّ عيسىٰ عليه السلام بُعِثَ لنَصْرِ التوراةِ وتَقْوِيتِها، وإرادةِ العلانيةِ والظهورِ، واستكمل الحقُّ واستُوفِيت المصالحُ ووصلَ البيانُ والكمالُ في الشرعِ إلى أقصىٰ غاياتهِ بالقرآنِ الكريم والشريعةِ المُحمَّدية، وسُمِّيت هٰذه الكتبُ باسمِ الله تعالىٰ، لأنَّها من قِبَلهِ على المجازِ كما تقدَّم، ومن ذلك: «ينزلُ ربُّنا إلى

٢٠٢/ب

---

(١) الذي عليه أهلُ السُّنَّة أنَّ الله تعالى يجيءُ يوم القيامة لفصلِ القضاءِ بين عباده، انظر «تفسير ابن كثير» ٨/ ٣٩٩، والمصيرُ إلى التأويل لا حاجةَ إليه، وقد سبق التنبيه في غير ما موطنٍ على نظائر هذه المسألة الناشئة عن اعتقادِ القرافي لمذهب الأشاعرة في الاعتقاد.

(٢) في المطبوع: ساغين بالغين والنون المُعْجمتين، وصوابُه ما أثبتناه، انظر «القاموس المحيط»: ١٥٧٦ للفيروزآبادي، و«معجم البلدان» ٣/ ١٧١ و٤/ ٢٢٥ وفيه النصُّ الذي نقله القرافي من «التوراة».

(٣) قال ياقوت الحموي: هو اسمٌ لجبال فلسطين، انظر «معجم البلدان» ٣/ ١٧١.

سماءِ الدُّنيا في الثُّلُثِ الأخيرِ من الليل»[1] الحديثُ على أحدِ التأويلات أنه تنزل رحمةُ الله تعالىٰ، فسمَّاها باسمِه لكونِها مِن قِبَلِه، ومن آثارِه، كذلك هٰذه المُثُلُ القائلةُ في النومِ: أنا الله هو صحيحٌ على المجازِ كما تقدَّم، وجاء في الحديث: «أن الله يأتي يومَ القيامةِ للخلائقِ في صُورةٍ يُنْكرِونها، ويقولون: لست ربَّنا»[2]. فقولُ رسولِ الله ﷺ: «يأتيهم الله في صُورة» وتَسْميتُه لهٰذه الصورةِ باسمِ الله تعالى هو علىٰ سبيلِ المجازِ، لأنها صُورةٌ من آثاره، وفِتْنةٌ يَختبرُ بها خَلْقَه، فلهٰذه الملازمةِ والعلاقةِ حَسُنَ إطلاقُ لفظِ الله تعالىٰ عليها مَجازاً كما تقدَّم[3]، فكذلك هٰذه المُثُلُ في النوم حُكْمُها حُكْمُ هٰذه الأجسام في اليقظة.

الحالةُ الثالثة: أن يرىٰ هٰذه الصورة الجسمية، ولا يعتقدَ أنَّها الله عزّ وجلّ حقيقةً، ولا يخطرُ له في النومِ معنىٰ المجازِ البتَّة، فهٰذه الرُؤيا يحتملُ أن تكونَ صحيحةً، ويكونُ المرادُ المجازَ، وهو جَهِلَ المجازَ، فكان الغَلَطُ منه لا في الرؤيا كما يردُ اللفظُ في اليقظةِ، والمرادُ به المجازُ، والسامعُ يفهَمُ الحقيقةَ كما اتَّفق للحَشويةِ[4] في آياتِ الصفاتِ،

---

(١) سبق تخريجُه، وسبق التنبيه على مذهبِ أهلِ الحقِّ في هذه الأحاديثِ، وأنَّ الذي يَنْزِعُ إليه القرافيُّ هو مذهبُ الأشاعرة.

(٢) هو جزءٌ من حديثٍ طويلٍ أخرجه البخاري (٧٤٣٧)، ومسلم (١٨٢) من حديث أبي هريرة.

(٣) لو ذهب القرافيُّ إلى ما قدَّمه النووي من قول أهلِ العلم في هذا الحديث لكان أسْلمَ له، وهو أن نؤمنَ بهذه الأحاديثِ ونظائرِها، ونعتقدَ لها معنىً يليقُ بجلالِ الله تعالىٰ وعظمتهِ مع اعتقادِنا الجازم أنَّ الله تعالى ليس كمِثْله شيء، وأنه مُنزَّه عن سائرِ صفاتِ المخلوق. انظر «شرح صحيح مسلم» ٢/ ٢٩.

(٤) قد سبق التنبيه على فسادِ هذا اللفظ، وأنه قد تسَّرب من دوائر الاعتزالِ إلى دوائر المتكلّمين، وهو لفظٌ دالٌّ على السخريةِ من أهلِ الحديثِ الذين أخذوا بظواهرِ =

فكان الغَلَطُ منهم لا في الآياتِ الواردة، ويحتملُ أن تكونَ هٰذه الرؤيا كذِباً ومُحالاً، والشيطانُ يُخَيِّل له بذلك ليُضِلَّه أو يُخزِيه، أو غير ذلك/ ٢٠٣/أ من مكائدهِ لعنَه الله، فهٰذه الرُّؤيا موضعُ التثبُّت والخوفِ من الغَلَطِ، وإذا استيقظ هذا الرائي وجبَ عليه أن يَجْزِمَ بأنَّ الذي رآه ليس ربَّه على الحقيقةِ بل أَحد الأمرَيْن المتقدِّمين واقعٌ له، وينظرُ ما يقتضيه الحالُ منهما فيعتقدُه، فإن أشكَلَ عليه الأمرُ أعرَض عن الرؤيا بالكُلِّيةِ حتى يتَّضح الصواب، فإن اعتقد أنها حقٌّ، وأنَّ الذي رآه ربُّه فهو كافرٌ، وقد كفَر بهذا الاعتقادِ الناشىءِ له عن هذه الرؤيا بناءً على القول بتكْفيرِ الحَشْوِيَّة، وقد يكون ذلك الجسمُ وتلك الحالةُ فيها من الحَقارةِ ومنافاةِ الرُّبوبيةِ ما يُجْمعُ الأمةُ على تكفيرِه، وتُكفِّره الحشويةُ وغيرُهم كصورةِ الدجالِ ونحوها، فإنَّ القولَ بأنَّ الحَشْوِيَّة ليست كُفاراً إنما هو مع قولهم بالتنزيه عن العَوَرِ والعَمىٰ والآفاتِ والنقائص[1]، بل اقتصروا على الجِسْمية خاصّةً مع التنزيهِ عن جميعِ ذلك، فمن اعتقدَ الجِسْميةَ مع بعضِ صفاتِ النقصِ

= الآي والأخبار، ولم يتعمَّقوا في التأويل، ثم أصبح يُطلق على كلِّ من أثبت صفةً لله تعالى عدا الصفات التي حدَّدها المتكلمون بعقولهم، فاندرج في الحشوية غير واحدٍ من أعلام الفقه والدين كابن عبد البَرِّ وابن تيمية وابن القيّم وابن كثير وابن عبد الهادي وابن أبي العزِّ الحنفي، والمزّي والذهبي وابن رجب وغيرهم من الأعلام الكبار الذين هم امتدادٌ لمن قال فيهم ابن عقيل الحنبلي والذي خبر طريق المتكلمين، وعرف ما عند الفريقين: «الثقة بالأشخاص ضلال. ما لله طائفة أجلُّ من قومٍ حدَّثوا عنه وما أحدثوا، وعَوَّلوا على ما رَوَوْا لا على ما رأَوْا» نقله ابن مفلح في «الآداب الشرعية» ١/ ٢٢٨. وانظر «ذيل طبقات الحنابلة» ١/ ١٥٢ للحافظ ابن رجب الحنبلي حيث نقل كلاماً نفيساً لابن عقيل الحنبلي في شأن أهلِ التأويل وأهل الإثبات.

(١) في هامش الأصلِ ما نصُّه: لأنَّ التنقيصَ استهزاءٌ به وتحقيرٌ له، فتعالىٰ عن ذلك عُلُوّاً كبيراً.

فأوَّلُ من يُكفِّرُه الحَشْوِيَّة، فتأمَّل ذلك! ومنه ما تقدَّم من أنه رآه في صورةِ فرسٍ، أو غيرِ ذلكَ من السباعِ أو غيرها، فهذا كله كُفْرٌ لا يُخْتَلَفُ فيه، ولا يتخرَّجُ على الخلافِ في الحَشْوِيّةِ، وكذلك إذا قال: رأيتُه في طاقٍ أو خَرابةٍ أو مطمورةٍ أو نحوِ ذلك مما تُحيلُه الحَشْويَّةُ وأهلُ السنّةِ على الله تعالى فتأمَّل ذلك! هذا تفصيلُ الأحوال في رؤية الله تعالى.

المسألة السابعة: في تحقيقِ مُثُلِ الرُّؤيا وبيانِها[1].

اعلم أنَّ دِلالةَ هٰذه المُثُلِ على المعاني كدلالةِ الألفاظِ الصوتيةِ والرُّقومِ الكتابيةِ عليها، واعلم أنه يقعُ فيها جميعُ ما يقَعُ في الألفاظِ من المُشْتَرَكِ والمُتواطىءِ، والمُترادِفِ والمُتبايِنِ، والمجازِ والحقيقةِ والمفهومِ والخصوص، والعمومِ، والمُطْلَقِ والمُقَيَّد، والتصحيفِ والقلبِ والجَمْعِ بينهما، والصريحِ والكنايةِ والمعاريضِ حتى يقعَ فيه ما يقعُ في الألفاظِ من قولِ العرب: أبو يوسفَ أبو حنيفةَ، وزيدٌ زهيرٌ شِعراً، وحاتمٌ جُوداً، وجميعُ أنواعِ المجازِ، فالمُشْتَرَكُ كالفيلِ هو ملكٌ أعجمي، وهو الطلاقُ الثلاثُ نقله الكِرْمانيُّ، لأنَّ عادةَ الهندِ إذا طلَّقَ أحدٌ ثلاثاً جَرَسوه[2] على فيلٍ، فلما كان من لوازمِ الطلاق عُبِّرَ به عن الطلاق، والمتواطىءُ كالشجرةِ، وهي رجلٌ أيَّ رجلٍ كان، دالّةٌ على القَدْرِ المُشْتَرَكِ بين جميعِ الرجال، ثم إن كانت تنبُتُ في العجمِ فهو رجلٌ أعجَميٌّ، أو عند العرب/ ٢٠٣/ب فهو رجلٌ عَرَبِيٌّ، أو لا ثَمَرَ لها فلا خيرَ فيه، أو لها شوكٌ، فهو كثيرُ الشرِّ، أو ثمرُها له قِشْرٌ فله خيرٌ لا يُوْصَلُ إليه إلا بعد مشقَّة، أو لا قِشْر له كالتفاحِ فيُوصَلُ لخيرِه بلا مشقَّةٍ إلى غيرِ ذلك، وهذا هو المُقَيَّدُ والمُطْلقُ، فحصلت الأمورُ بالقيودِ الخارجة.

---

(١) انظر «الذخيرة» ١٣/ ٢٧٤ للقرافي.

(٢) كذا في الأصل والمطبوع، ولم يتبيَّن لي معناه.

وكذلك يقعُ التقييدُ بأحوالِ الرائي، فالصاعدُ على المِنْبرِ يلي ولايةً، فالولايةُ مُشْتَرَكةٌ بين الولاياتِ ومُطْلقةٌ، فإن كان الرائي فَقيهاً كانت الولايةُ قضاءً، أو أميراً فوالٍ، أو من بيتِ المُلْكِ فمَلكٌ إلى غير ذلك، وكذلك تنصرفُ للخيرِ بقرينةِ الرائي وحالهِ، وإن كان ظاهرُها الشرَّ، وتنصرفُ للشرِّ بقرينةِ الرائي وحالهِ، وإن كان ظاهرُها الخيرَ، كمن رأى أنه ماتَ فالرجلُ الخَيِّرُ ماتَت حظوظُه، وصَلُحَتْ نفسُه، والرجلُ الشريرُ ماتَ قَلْبُه لقوله تعالى: ﴿أَوَمَن كَانَ مَيۡتٗا فَأَحۡيَيۡنَٰهُ﴾[الأنعام: ١٢٢] أي: كافراً فأَسلم[١]، ومنه قولهُ تعالى: ﴿يُخۡرِجُ ٱلۡحَيَّ مِنَ ٱلۡمَيِّتِ وَيُخۡرِجُ ٱلۡمَيِّتَ مِنَ ٱلۡحَيِّ﴾ [الروم: ١٩] أي: الكافرَ من المُسلمِ، والمُسْلمَ من الكافر على أحدِ التأويلات[٢].

والمترادفةُ[٣] كالفاكهةِ، فالصفراءُ تدلُّ على الهمِّ، وحَمْلُ الصغيرِ يدلُّ عليه أيضاً، والمتباينُ كالأَخْذِ من الميِّتِ، والدَفْعِ له، الأول جَيِّدٌ لأنه كَسْبٌ من جهةٍ مَيْؤُسٍ منها، والثاني رديءٌ، لأنه صَرْفُ رزقٍ لمن لا ينتَفعُ به، وربما كان لمن لا دينَ له، لأنَّ الدِّينَ ذهبَ عن الموتىٰ لذهابِ التكليفِ عنهم.

---

(١) قال ابن كثير في «التفسير» ٣/ ٣٣٠: هذا مَثَلٌ ضربه الله تعالىٰ للمؤمنِ الذي كان مَيْتاً، أي: في الضلالة، هالكاً حائراً، فأحياه الله، أي: أحيا قَلْبَه بالإيمان، وهداه له، ووفَّقه لاتباعِ رُسُلهِ.

(٢) قال ابن كثير في «التفسير» ٦/ ٣٠٨ في تفسير قوله تعالى: ﴿يُخۡرِجُ ٱلۡحَيَّ مِنَ ٱلۡمَيِّتِ وَيُخۡرِجُ ٱلۡمَيِّتَ مِنَ ٱلۡحَيِّ﴾ [الروم: ١٩]: هو ما نحن فيه من قُدرته على خلقِ الأشياء المتقابلة. وهذه الآيات المتتابعة الكريمة كلُّها من هذا النمط، فإنه يذكر فيها خَلْقَه الأشياءَ وأضدادها، ليدلَّ خلقَهُ على كمالِ قدرته، فمن ذلك إخراجُ النبات من الحَبِّ، والحبِّ من النبات، والبيض من الدجاج، والدجاج من البيض، والإنسان من النطفة، والنطفة من الإنسان، والمؤمن من الكافر، والكافر من المؤمن.

(٣) يعني المُثُل المترادفة.

والمجازُ والحقيقةُ كالبحرِ، هو السلطانُ حقيقةً، ويُعَبَّرُ به عن سَعَةِ العلمِ مَجازاً، والعمومُ كمَن رأىٰ أنَّ أسنانَه كُلَّها سقطَتْ في الترابِ، فإنه تموتُ أقاربُه كلُّها، فإن كان في نفسِ الأمرِ إنَّما يموتُ بعضُ أقاربهِ قبل موتهِ، فهو عامٌّ أريدَ به الخصوصُ.

وأما أبو يوسفَ أبو حنيفة فكالرؤيا تُرىٰ لشخصٍ، والمرادُ غيره[1] ممَّن هو يشبهُه، أو بعضُ أقاربهِ، أو مَنْ تسمّى باسمهِ ونَحْوِ ذلك ممَّن يُشاركهُ في صفتهِ فيُعَبَّر عنه به كما عَبَّرْنا عن أَبي يوسفَ بأبي حنيفة لمشاركتهِ له في صفةِ الفقهِ، وعَبَّرْنا عن زيدٍ بزهيرٍ لمشاركتهِ له في الشعر ونحوِ ذلك من المُثُل.

والقلبُ: كما رأى المصريون أن رُواشاً[2] أخَذ منهم المُلْكَ، فعُبِر لهم بأنَّ ساوَرَ يأخذُه، وكان كذلك، وقُلِبَ رُواس شَاور، وجَمَعَ هذا المثالُ بين القلبِ والتصحيف، فإنَّ السِّينَ المُهْملةَ صُحِّفَت بالمُعْجَمةِ التي هي الشين، ورأى مِلكُ العرب/ قائلاً يقولُ له: خالِف الخُفَّ[3] من عُذْر، فقيل له: أنت تقصدُ النَّكْثَ على بعضِ الناسِ، فحُذِّرْتَ من ذلك، فقيل لك: خالفِ الحقَّ من غَذْرٍ، فدخله التصحيفُ فقط، وبَسْطُ هٰذه التفاصيلِ في كُتبِ التعبيرِ، وإنما قصدتُ التنبيهَ على هٰذه المُثُلِ كالألفاظِ في الدلالةِ، وأنها تُشاركُها في أحوالها.

٢٠٤/أ

تنبيه: اعلم أنَّ تفسيرَ المناماتِ قد اتَّسعت تقييداتُه، وتشعَّبَتْ تخصيصاتُه، وتنوَّعَتْ تعريفاتُه بحيث صار الإنسانُ لا يقدرُ أن يعتمدَ فيه

---

(١) زيادة من المطبوع.

(٢) في المطبوع: رواساً بالسين المهملة، وسياقُ الكلامِ بعده دالٌّ على كَوْنه بالشين المعجمة، وقد وقع على الجادَّة في «الذخيرة» ١٣/ ٢٧٥.

(٣) في المطبوع: الحقَّ وما في الأصل واضحٌ، وهو موافقٌ لما في «الذخيرة».

على مُجرَّد المنقولاتِ لكثرةِ التخصيصاتِ بأحوالِ الرائين، بخلافِ تفسير القرآن العظيم، والتحدُّثِ في الفقهِ والكتابِ والسنَّةِ وغيرِ ذلك من العلوم، فإنَّ ضوابطها إما محصورةٌ، أو قريبةٌ من الحصر، وعلمُ المناماتِ منتشرٌ انتشاراً شديداً لا يدخلُ تحتَ ضبطٍ، فلا جَرَمَ احتاجَ الناظرُ فيه مع ضوابطهِ وقرائنهِ إلى قُوَّةٍ من قُوىٰ النفوسِ المعينةِ على الفِراسة والاطلاعِ على المُغَيَّبات بحيثُ إذا توجَّه الحَزْرُ إلى شيءٍ لا يكادُ يُخطىءُ بسببِ ما يخلقُه الله تعالى في تلك النفسِ من القوةِ المُعينةِ على تقريبِ الغيب أو تحقُّقه، كما قيل في ابن عباس رضي الله عنهما: إنه كان ينظر إلى الغيب من وراء ستر رقيق إشارةً لقوَّة فِراسته بما أودعَه الله تعالىٰ في نفسهِ من الصفاءِ والشُّفوفِ والرقةِ واللَّطافة، فمن الناسِ من هو كذلك، وقد يكونُ ذلك عامّاً في جميعِ الأنواعِ، وقد يَهَبُ الله تعالى ذلك باعتبارِ المناماتِ فقط، أو بحسابِ علمِ الرملِ فقط، أو الكتفِ الذي للغَنَمِ فقط، أو غيرِ ذلك فلا ينفتحُ له بصحةِ القولِ والنطقِ في غيرِه، ومن ليس له قوةُ نفسٍ في هذا النوعِ صالحةٌ لعلمِ تعبيرِ الرؤيا لا يصحُّ منه تعبيرُ الرؤيا، ولا يكاد يصيبُ إلّا على الندرةِ، فلا ينبغي له التوجُّه إلى علمِ التعبيرِ في الرؤيا، ومن كانت له قوةُ نفسٍ، فهو الذي يُنْتَفعُ بتعبيرِه، وقد رأيتُ مَنْ له قُوَّةُ نفسٍ مع هٰذه القواعدِ، فكان يتحدَّثُ بالعجائبِ والغرائبِ في المنامِ اللطيف، ويخرجُ منه الأشياءَ الكثيرةَ والأحوالَ المُتباينة، وعَبَّر فيه عن الماضيات والحاضرات والمستقبلاتِ، وينتهي في المنامِ اليسيرِ إلى نحوِ المئةِ من الأحكامِ بالعجائبِ والغرائب، حتى يقولَ مَنْ لا يعلمُ بأحوالِ قُوىٰ النفوسِ: إنَّ هذا من الجانّ/ أو المكاشفة أو غيرِ ذلك، وليس كما قال، بل هو قوةُ نفسٍ يجدُ بسببها تلك الأحوالَ عند توجُّههِ للمنامِ، وليس هو صلاحاً ولا كَشْفاً، ولا من قِبَلِ الجانّ، وقد ٢٠٤/ب

رأيتُ أنا مِن هذا النوع جماعةً، واختبرتُهم، فمَنْ لم تحصلْ له قوةُ نفسٍ عَسُرَ عليه علمُ التعبير، ولا ينبغي لك أن تطمَعَ في أن يحصُلَ لك بالتعُّلمِ والقراءةِ وحفْظِ الكتب إذا لم تكُنْ لك قُوَّةُ نَفْسٍ، فلا تجدْ ذلك أبداً، ومتى كانت لك هٰذه القوةُ حصَل ذلك بأَيْسَرِ سَعْيٍ، وأدنىٰ ضَبْطٍ، فاعلم هٰذه الدقيقةَ فقد خَفِيَت على كثيرٍ من الناس.

* * *

الفرق التاسع والستون والمئتان
بين قاعدةِ ما يُباحُ في عِشْرةِ الناس
من المُكارَمةِ، وقاعدةِ ما يُنْهىٰ عنه من ذلك[1]

اعلم أنَّ الذي يُباحُ من إكرامِ الناسِ قسمان:

القسمُ الأول: ما وردَتْ به نصوصُ الشريعةِ من إفشاءِ السلام، وإطعامِ الطعام، وتشميتِ العاطسِ، والمصافحةِ عند اللقاء، والاستئذانِ عند الدخولِ، وأن لا يجلسَ على تَكْرِمَةِ أحدٍ إلا بإذنهِ، أي: على فراشهِ، ولا يُؤَمَّ في منزلهِ إلا بإذنه، لقولِ رسول الله ﷺ: «لا يُؤَمَّنَّ أحدُكُم في سُلْطانهِ، ولا يُجْلَسُ على تَكْرِمَتهِ إلا بإذنه»[2] ونحوِ ذلك مما هو مبسوطٌ في كُتبِ الفقه.

القسم الثاني: ما لم يَرِدْ في النصوص، ولا كانَ في السلفِ، لأنه لم تكُن أسبابُ اعتبارهِ موجودةً حينئذٍ، وتجدَّدَتْ في عصرِنا، فتعيَّنَ فِعْلُهُ لتجُّددِ أسبابهِ، لأنه شَرْعٌ مُسْتأنَفٌ، بل عُلِمَ من القواعدِ الشرعيةِ أنَّ هٰذه الأسبابَ لو وُجِدَتْ في زمنِ الصحابة رضوان الله عليهم لكانَت هذه المُسَبَّباتُ من فِعْلِهم وصنيعِهم، وتأَخُّرُ الحُكْمِ لتأخُّرِ سَبَبهِ، ووقوعُه عند وقوعِ سببهِ لا يقتضي ذلك تجديدَ شرعٍ ولا عَدَمه، كما لو أنزلَ اللهَ تعالىٰ

---

(١) مسائلُ هٰذا الفرقِ منثورة بأوسع ممَّا هنا في «الذخيرة» ١٣/ ٢٨٩ فما بعدها.

(٢) أخرجه الإمام أحمد ٢٨/ ٢٩٥، وأبو داود (٥٨٢)، وابن خزيمة (١٥٠٧) وغيرهم من حديث أبي مسعودٍ البَدْريِّ، وصحَّحه ابن حبَّان (٢١٤٤) وتمامُ تخريجه في «المسند».

حُكْماً في اللِّواطِ من رجم أو غيرِه من العقوبات فلم يوجد اللِّواطُ في زمنِ الصحابة رضوان الله عليهم، ووُجِدَ في زمنِنا اللِّواط، فرتَّبْنا عليه تلك العقوبةَ، لم نكُن مُجدِّدين لشرعٍ بل مُتَّبعين لما تقرَّر في الشرع، ولا فَرْقَ بين أن نعلمَ ذلك بنصٍّ أو بقواعدِ الشرع، وهذا القسمُ هو ما في زمانِنا من القيامِ للداخلِ من الأعيان، وإحناءِ الرأسِ له إن عَظُمَ قَدْرُه جداً، والمخاطبةِ بجمالِ الدين ونورِ الدين وغيرِ ذلك من النعوت[1]، والإعراضِ عن الأَسماءِ والكُنىٰ، والمكاتباتِ بالنُّعوتِ أيضاً كلٌّ واحدٍ على قَدْرِه، وتسطيرِ اسم الإنسانِ بالمملوكِ ونحوِه من الألفاظِ،/ والتعبيرِ عن المكتوب إليه بالمجلسِ العالي والسامي والجنابِ ونحوِ ذلك من الأوضاع[2] العُرْفِيَّةِ، والمُكاتبات العادية، ومن ذلك ترتيبُ الناسِ في المجالسِ والمبالغةُ في ذلك، وأنواعُ المخاطبات للملوكِ والأُمراءِ والوُزراء، وأُولي الرِّفْعةِ من الوُلاة والعُظماء، فهذا كلُّه ونحوُه من الأمور العادية لم تكُن في السلفِ، ونحنُ اليوم نفعلهُ في المُكارَمات والموالاة، وهو جائز مأمورٌ به مع كونه بدعةً[3]، ولقد حضَرْتُ يوماً عند الشيخ عز الدين بن

١/٢٠٥

---

(١) وهو صنيعٌ مكروهٌ. قال الإمام القرطبي في «شرح أسماء الله الحسنىٰ» فيما نقله عنه الإمام اللكنوي في «الفوائد البهيَّة في تراجم الحنفية»: ٤٠٩: دلَّ الكتابُ والسنَّةُ على المنعِ من تزكية الإنسان نَفْسَه. . . ويجري هذا المَجرىٰ ما كثر في الديار المصرية وغيرها من بلادِ العربِ والعجم من نعتِهم أنفُسَهم بالنعوتِ التي تقتضي التزكية والثناءَ كزكي الدين ومحيي الدين وعلمِ الدين وشبه ذلك. انتهى.

(٢) في المطبوع: الأوصاف.

(٣) ليته كان جائزاً وحسبُ! أمّا أن يكونَ مأموراً به فهذا مطلبٌ عسيرٌ لا سيَّما وأنَّ هذه الأوضاع والرسومَ يلازمُها من النخوةِ والبأْوِ والترفُّع ما هو معروفٌ، فلو التزم الناسُ هَدْيَ رسول الله ﷺ في التواضع وخَفْضِ الجناح لكان خيراً وأحسنَ مصيراً، نعم سيأتي عن بعضِ أهل العلم الترخيصُ بالقيام لأهل الفضلِ والإكرام، وهو مضبوطٌ بضوابط الشرع.

عبد السلام رحمه الله وكان من أعلامِ العُلماء، وأُولي الجِدِّ في الدين والثباتِ على الكتاب والسنّةِ، غَيْرَ مُكْتَرِثٍ بالملوكِ فَضْلاً عن غيرِهم، لا تأخذُه في اللهِ لومةُ لائمٍ، فقُدِّمتْ إليه فُتْيا فيها[1]: ما تقولُ أئمَّةُ الدينِ ـ وفَّقهم الله تعالى ـ في القيامِ الذي أحدثَه أهلُ زمانِنا مع أنه لم يكُنْ في السلفِ هل يجوزُ أم لا يجوز ويحرم؟ فكتبَ رضي الله عنه في الفتيا:

قال رسولُ الله ﷺ: «لا تباغَضوا ولا تحاسَدوا ولا تدابروا ولا تقاطعوا وكونوا عبادَ الله إخواناً»[2] وتركُ القيامِ في هٰذا الوقتِ يُفْضي للمقاطعةِ والمُدابرةِ، فلو قيلَ بوجوبهِ ما كان بعيداً هذا نصُّ ما كتبَ من غيرِ زيادةٍ ولا نقصان[3]، فقرأتُها بعد كتابتِها فوجدتُها هٰكذا، وهو معنىٰ

(١) انظر هذه المسألة في «الذخيرة» ١٣/ ٣٠٠ للقرافي.

(٢) أخرجه البخاري (٦٠٧٦)، ومسلم (٢٥٥٩) من حديثِ أنس بن مالك رضي الله عنه، وصحَّحه ابنُ حبّان (٥٦٦٠) وفيه تمامُ تخريجه.

(٣) نصُّ السؤال والجواب كما في «فتاوى عز الدين بن عبد السلام»: ٢٩٦-٢٩٨:
ما يقول سيّدنا في القيامِ للناس هل يُباح أو يُكْرَهُ؟ وهل يستوي في حُكْمهِ الوالدُ والفقيه والصالح؟ وصار الأمرُ فيه اليوم إلى أنه إذا دخل شخصٌ على قومٍ أو اجتازهم، فمن لم يقُمْ له عَدَّه مُتهاوناً به متكبّراً عليه، وحَقَدَ عليه، فما الحكمُ بهذا الاعتبارِ؟

الجواب: لا بأس بقيامِ الإكرامِ والاحترام، وقد قال ﷺ للأنصار: «قوموا إلى سيّدكم» يعني سعد بن معاذ، وكذلك قال لبني قريظة، فلا بأسَ بالقيامِ للوالدَين والعلماء الصالحين، وأما في هذا الزمان فقد صار تَرْكهُ مؤدّياً إلى التباغُضِ والتقاطع والتدابرِ، فينبغي أن يُفعل دفعاً لهٰذا المحذور لكون تَرْكه قد صار وسيلةً إلى ذلك، وقد قال ﷺ: «لا تقاطعوا ولا تدابروا ولا تباغضوا وكونوا عباد الله إخواناً كما أمركم الله تعالى» فهذا لا يؤمر به لعَيْنهِ، بل لكونهِ صار تَرْكهُ وسيلةً إلى هذه المفاسدِ في هذا الوقتِ، ولو قيل بوجوبه لم يكن بعيداً، لأنه قد صار تركُه إهانةً واحتقاراً لمن جرت العادةُ بالقيامِ له، ولله تعالىٰ أحكامٌ تحدُثُ عند حدوثِ =

قولِ عُمرَ بنِ عبد العزيز رضي الله عنه: تحدثُ للناس أقْضِيَةٌ على قَدْرِ ما أحدثوا من الفُجور. أي يُجَدِّدونَ أسباباً يقتضي الشرع لها أموراً لم تكُنْ قبلَ ذلك لأجل عدمِ سببِها قبل ذلك، لا لأنَّها شرعٌ متجدِّد، كذلك هٰهُنا. فعلىٰ هٰذا القانون يجري هذا القسمُ بشرط أن لا يستبيحَ مُحَرَّماً ولا يتركَ واجباً، فلو كان المَلِكُ لا يرضىٰ منا إلا بشُرْبِ الخمرِ أو غيرِه من المعاصي لم يحلَّ لنا أن نُوادَّه بذلك، وكذلك غيرُه من الناس، ولا طاعةَ لمخلوقٍ في معصيةِ الخالق.

وإنَّما هٰذه الأسبابُ المتجدِّدة كانت مكروهةً من غيرِ تحريمٍ، فلما تجدَّدت هٰذه الأسبابُ صار تركُها يوجبُ المقاطعةَ المُحرَّمة، وإذا تعارضَ المكروهُ والمحرَّم قُدِّمَ المُحرَّمُ، والتزم دَفْعُه وحَسْمُ مادَّتهِ، وإن وقع المكروه. وهذا هو قاعدةُ الشرع في زمنِ الصحابة رضوان الله عليهم

= أسبابٍ لم تكن موجودةً في الصدرِ الأول. والله أعلم.

قلتُ: قولهُ ﷺ: «قوموا إلى سيدكم» أخرجه البخاري (٤١٢١)، ومسلم (١٧٦٨) من حديثِ أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

قال النووي في «شرح صحيح مسلم» ٦/٣٣٨: فيه إكرامُ أهلِ الفضلِ وتلقّيهم بالقيام لهم إذا أقبلوا، هٰكذا احتجَّ به جماهيرُ العلماءِ لاستحباب القيام. قال القاضي ـ يعني القاضي عياض ـ: وليس هذا من القيام المنهيِّ عنه، وإنما ذلك فيمن يقومون عليه وهو جالس، ويَمْثُلون قياماً طولَ جلوسه، قلتُ: القيام للقادم من أهلِ الفضلِ مستحبٌّ، وقد جاءَ فيه أحاديث، ولم يصحَّ في النهي عنه شيءٌ صريح، وقد جمعتُ كلَّ ذلك مع كلام العلماءِ عليه في جزءٍ وأجبتُ فيه عمّا توهَّمَ النهيُ عنه. انتهى كلامُه.

قلتُ: يشير النووي إلى كتابه «الترخيص في الإكرام بالقيام» وهو مطبوعٌ، وقد تعقّب كثيراً من مسائله الإمام ابن الحاج المالكي في كتابه «المدخل»، والمسألة طويلةُ الذيل، وقد بحثها وحرَّرها الإمام الحافظ ابن حجر في «فتح الباري» ١١/ ٥٢-٥٦ في شرح حديث رقم (٦٢٦٢) وانظر «تهذيب سنن أبي داود» ٨/ ٩٢ للإمام ابن القيم.

وغيرهم، وإنَّما هذا التعارُضُ ما وقعَ إلا في زمانِنا، فاختصَّ الحكمُ به، وما خرجَ عن هٰذين القِسْمَيْن إمَّا مُحَرَّمٌ فلا تجوزُ الموادَّة به، / أو مكروهٌ لم يحصُلْ فيه تعارضٌ بينه وبينَ مُحَرَّمٍ فيُنْهىٰ عنه نَهْيَ تنزيه. ٢٠٥/ب

وينقسمُ القيامُ إلى خمسةِ أقسام: مُحَرَّم إنْ فُعِلَ تعظيماً لمن يُحِبُّه تجبُّراً من غيرِ ضرورة، ومكروهٌ إذا فُعِلَ تعظيماً لمن لا يُحِبُّه، لأنه يُشْبِه فِعْلَ الجبابرةِ، ويوقعُ فسادَ قلبِ الذي يُقام له.

ومُباحٌ إذا فُعِـلَ إجلالاً لمن لا يُريده، ومندوبٌ للقادمِ من السفرِ فَرَحاً بقُدومهِ ليُسَلِّمَ عليه أو يشكُرَ إحسانَه، أو القادمِ المصابِ ليُعزِّيه بمُصيبتهِ، وبهذا يجمَعُ بين قولهِ عليه السلام: «مَنْ أحبَّ أن يتمثَّل له الناسُ أو الرجالُ قِياماً فليتبوّأْ مقعدَه من النار»[1]، وبين قيامهِ عليه السلام لعكرمةَ بن أبي جهلٍ لمّا قَدِم من اليمنِ فَرَحاً بقدومه[2]، وقيام طلحةَ بن عبيدِ الله لكعبِ بن مالكٍ ليُهنِّئَه بتوبةِ الله تعالى عليه بحضورهِ عليه السلام، ولم يُنْكِرْ النبيُّ عليه السلام عليه ذلك، فكان كعبٌ يقولُ: لا

---

(١) أخرجه الإمام أحمد ٢٨/ ٤٠، والبخاري في «الأدب المفرد» (٩٧٧) وغيرهما من حديث معاوية بن أبي سفيان بإسنادٍ صحيح.
وأخرجه ابن ابن ماجه (٣٨٣٦) وأبو داود (٥٢٣٠) وغيرهما من حديثِ أبي أمامة، وانظر تمام تخريجه في «المسند».

(٢) ذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد» ٩/ ٣٨٥ وعزاه للطبراني بإسنادٍ منقطع.
وأخرج الترمذي (٢٧٣٥) من حديثِ مصعب بن سعدٍ عن عكرمة بن أبي جهلٍ قال: قال رسولُ الله ﷺ يوم جئتُه: «مرحباً بالراكب المهاجر» وإسناده ضعيف لضعف موسى بن مسعودٍ، ولانقطاعه بين مصعب بن سعد وعكرمة، ولكن روي مرسلاً من حديث أبي إسحاق السَّبيعي عن عكرمة ولم يذكر مصعب بن سعد، قال الترمذي: وهذا أصحُّ، وقال الهيثمي ٩/ ٣٨٥: رجاله رجال الصحيح وعزاه للطبراني.

أنساها لطلحةَ[1]، وكان عليه السلام يكرَهُ أن يُقامَ له، فكانوا إذا رأوْه لم يقوموا له إجلالاً لكراهتهِ لذلك[2]، وإذا قام إلى بيتهِ لم يزالوا قِياماً حتى يدخُلَ بيتَه ﷺ لِما يلزَمُهم من تعظيمهِ قبل عِلْمِهم بكراهةِ ذلك، وقال عليه السلام للأنصار: «قوموا لسيدكم»[3]. قيل: تعظيماً له وهو لا يحبُّ ذلك، وقيل: ليُعينوه على النزولِ عن الدابة.

قلتُ: والنهيُ الواردُ عن محبَّةِ القيامِ ينبغي أن يُحْمَلَ على مَن يريدُ ذلك تجبُّراً، أمَّا من أرادَهُ لدفعِ الضررِ عن نفسهِ والنقيصةِ به، فلا ينبغي أن يُنْهىٰ عنه، لأنَّ محبَّةَ دَفْعِ الأسبابِ المُؤلمةِ مأذونٌ فيها بخلافِ التكبُّر، ومن أحبَّ ذلك تجبُّراً أيضاً لا يُنْهىٰ عن المحبةِ والميلِ لذلك الطبيعيِّ، بل لما يترتَّبُ عليه من أذِيَّةِ الناسِ إذا لم يقوموا، ومؤاخذتِهم عليه، فإنَّ الأُمورَ الجِبِليّةَ لا يُنْهىٰ عنها فتأمَّل ذلك، فقد ظهر الفرقُ بين المشروعِ من الموادّةِ، وغيرِ المشروع.

وهٰهنا أربعُ مسائل:

المسألة الأولى: المصافحة، وفي الحديثِ قال رسولُ الله ﷺ: «إذا تلاقىٰ الرجلانِ فتصافَحا تحاتَّت ذنوبُهما وكان أقربَهما إلى الله

---

(١) أخرجه الإمام أحمد ٢٥/٦٦-٧٦، ومسلم (٢٧٦٩) وغيرهما من حديث كعب بن مالك وانظر تمام تخريجه في «المسند».

(٢) أخرجه البخاري في «الأدب المفرد» (٩٤٦) والترمذي في «السنن» (٢٧٥٤) و«الشمائل» (٣٣٦) من حديث أنس بن مالك، وهو في «مسند أبي يعلىٰ» (٣٧٧٢)، و«شرح السنة» (٣٣٢٩) للبغوي، وقال الترمذي: هذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ غريبٌ من هذا الوجه.

(٣) سبق تخريجه.

أكثرُهما بِشْراً»[1]، فدلَّ الحديثُ على مشروعةِ المصافحةِ عند اللقاءِ، وهو يقتضي أنَّ ما يفعَلُه أهلُ الزمانِ من المصافحةِ عند الفراغِ من الصلاة بِدْعةٌ غيرُ مشروعة، وكان الشيخ عزُّ الدين بن عبد السلام ينهىٰ عنه ويُنْكِرُه على فاعلهِ ويقولُ: إنَّما شُرِعَت المصافحةُ عند اللقاءِ، أمَّا من هو جالسٌ مع الإنسانِ فلا يصافِحه[2]، ورأيتُ بعضَ الفقهاءِ يقولُ: رُوِيَ في مصافحةِ مَنْ هو جالسٌ معَك حديثٌ، ولا أعلمُ صحَّةَ قولهِ، ولا صحَّةَ/ الحديث. ٢٠٦/أ

قال صاحبُ المقدمات الشيخُ أبو الوليد بن رشد: المصافحةُ مُستحبَّةٌ، وعن مالكٍ كراهةُ المصافحة، والأولُ هو المشهور[3]، حُجَّةُ

---

(١) أخرجه بنحوه الحكيم الترمذي في «نوادر الأصول» ٢/ ٦٩ من حديثِ عمر بن الخطاب. وذكره الهيثمي بنحوه في «مجمع الزوائد» ٨/ ٣٧ وعزاه للبزّار وقال: وفيه من لم أعرِفْهم، وانظر «ضعيف الجامع الصغير» (٣٩٨) للألباني، و«المداوي لعلل المنادي» ١/ ٣١٨ للغماري.

وأخرج ابن ماجه (٣٧٠٣) من حديث البراء بن عازب قال: قال رسولُ الله ﷺ: «ما مِن مُسلمين يلتقيان فيتصافحان إلَّا غُفِرَ لهما قبل أن يتفرَّقا».

(٢) عبارة الإمام ابن عبد السلام في «الفتاوىٰ»: ٣٨٩: المصافحةُ عَقيبَ الصبح والعصر من البِدَعِ إلّا لقادمٍ لم يجتمع بمن يُصافحُه قبل الصلاة، فإنَّ المصافحة مشروعةٌ عند القدوم.

وقال الإمام النووي في «الفتاوىٰ»: ٣٨: المصافحةُ سنَّةٌ عند التلاقي، وأما تخصيصُ الناسِ لها بعد هاتين الصلاتين فمعدودٌ من البِدَعِ المباحة. انتهىٰ. وهو مفتقرٌ إلى الدليلِ، ولذلك قال ابن عابدين في «ردّ المحتار» ٥/ ٢٦٨: تكره المصافحةُ بعد أداءِ الصلاةِ بكلِّ حالٍ، لأنَّ الصحابة رضي الله عنهم ما صافحوا بعد أداءِ الصلاةِ، ولأنها من سنن الروافض. انتهى وهو الذي ذهب إليه ابن الحاجّ المالكي في «المدخل»، ومن رأىٰ حرصَ الناسِ على هذه البدعةِ وتهاونهم بالتسبيح والأذكار لاح له أنَّها من المبتدعات التي تَعَلَّقُ بها النفوسُ علوقاً لا تظفر به من نفوسهم الأمورُ المشروعة والمندوبة!

(٣) انظر «الجامع»: ١٩٣-١٩٤ لابن أبي زيد القيرواني.

الكراهةِ قولُهُ تعالى حكايةً عن الملائكةِ لما دخلوا على إبراهيم عليه السلام: ﴿فَقَالُوا۟ سَلَٰمًا قَالَ سَلَٰمٌ﴾ [الذاريات: ٢٥] قال مالك: ولم يذكُر المصافحةَ، فلا يزادُ عليها قولٌ ولا فِعْلٌ ولأن السلام يُنْتَهى فيه للبركات.

حجَّةُ المشهور ما في «الموطأ»[١]. قال عليه السلام: «تصافحوا يذهَب الغِلُّ وتهادَوْا تحابُّوا وتَذْهَب الشحناءُ».

المسألة الثانية: المعانقةُ كرِهَها مالكٌ، لأنها لم تُرْوَ عن رسولِ الله ﷺ إلا مع جعفرٍ[٢]، ولم يَصْحَبْها العملُ من الصحابة بعده. قال أبو الوليد في كتابه «البيان والتحصيل»: ولأنَّ النفوسَ تَنْفِرُ عنها، لأنَّها لا تكونُ إلا لوداعٍ من فَرْطِ ألمِ الشوقِ أو مع الأهل. ودخل سفيانُ بن عُيَيْنَةَ على مالكٍ رضي الله عنهما فصافحه مالكٌ، وقال له: لولا أنَّ المُعانقة بدْعَةٌ لعانقْتُك، فقال سفيان: عانَقَ مَنْ هو خيرٌ مني ومنك؛ النبيُّ ﷺ عانقَ جَعْفراً حين قدِمَ من الحبشة، قال مالك: ذلك خاصٌّ بجعفر. قال سفيان: بل عامٌّ، ما يخصُّ جَعفراً يخصُّنا، وما يَعُمُّه يعمُّنا إذا كُنَّا صالحين، أفتأذَنُ لي أن أُحدِّثَ في مجلسِك؟ قال: نعم يا أبا محمد. قال حدَّثني عبدُ الله بن طاووس عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما قال: لما قدمَ جعفرُ بنُ أبي طالبٍ من أرضِ الحبشة اعتنقه النبي ﷺ، وقَبَّل بين عينيه، وقال: «جعفرٌ أَشْبَهُ الناسِ بنا خَلْقاً وخُلُقاً، يا جعفرُ ما أعجبُ ما رأيتَ بأرضِ الحبشة؟».

---

(١) «الموطأ» ٢/ ٦٩٣ مرسلاً من حديث عطاء الخراساني، وانظر «الاستذكار» ٩/ ٥٩٣ لابن عبد البرِّ.

(٢) أخرج أبو يعلى (١٨٧١) من حديث جابر بن عبد الله، قال: لما قدم جعفرٌ من الحبشة عانقة النبيُّ ﷺ. قال الهيثميُّ في «مجمع الزوائد» ٩/ ٢٧٢: فيه مجالد بن سعيد وهو ضعيف وقد وثق، وبقية رجاله رجال الصحيح.

قال يا رسول الله: رأيتُ وأنا أمشي في بعضِ أزِقّتِها إذا سوداءُ على رأسِها مِكْتَلٌ فيه بُرٌّ، فصدمَها رجلٌ على دابتهِ، فوقَع مِكْتَلُها، وانتشر بُرُّها، فأقبلتْ تجمعُه من الترابِ، وهي تقول: ويلٌ للظالمِ من ديّانِ يومِ القيامة، ويلٌ للظالمِ من المظلومِ يومَ القيامة، ويلٌ للظالمِ إذا وُضِعَ الكرسيُّ للفَصلِ يومَ القيامة، فقال عليه السلام: «لا يُقَدِّسُ الله أُمَّةً لا تأخُذُ لضعيفِها من قَوِيِّها حَقَّه غَيْرَ مُتَعْتَعٍ»[1]، ثم قال سفيانُ: قد قَدِمْتُ لأُصَلِّي في مسجدِ رسولِ الله ﷺ، وأبَشِّرك برُؤيا رأيتُها، فقال مالكٌ: رأت عينُكَ خيراً إن شاء الله، فقال سفيان: رأيتُ كأنَّ قَبْرَ رسولِ الله ﷺ انشقَّ، فأقبل الناسُ يُهْرَعون من كلِّ جانبٍ، والنبيُّ عليه السلام يردُّ بأحسنِ ردٍّ. قال سفيانُ: فإنِّي بك واللهِ أعرفُك في منامي كما أعرفُك في يَقَظتي، فسَلَّمْتَ عليه، فردَّ عليك/ السلامَ، ثم رمىٰ في حِجْرِك بخاتَمٍ نَزَعه من إصبَعِهِ، فاتَّقِ الله فيما أعطاك رسولُ الله ﷺ، فبكىٰ مالكٌ بكاءً شديداً. قال سفيان: السلامُ عليكم. قالوا له: أخارجٌ الساعةَ؟ قال: نعم، فودَّعه مالكٌ وخرج،

٢٠٦/ب

---

(١) أخرجه الطبراني في «الأوسط» (٦٥٥٩) من حديث جابر بن عبد الله وقال: لم يَرْوِ هذا الحديثَ عن سفيان بن عُيَيْنَةَ إلَّا مكيُّ بن عبد الله الرُّعَيْني. انتهىٰ.
قلتُ: ومكيٌّ هذا ضعيفٌ، ذكره العقيلي في «الضعفاء» ٤/ ٢٥٧ وقال: حديثُه غيرَ محفوظ، ثم ذكر الحديث بسياقٍ آخر، وذكره الذهبي في «ميزان الاعتدال» ٤/ ١٧٩ وقال: له مناكير، وهو قولُ الهيثمي في «مجمع الزوائد» ٥/ ٢٠٩.
وأخرج الترمذي (٣٧٦٥) من حديث البراء بن عازب: أنَّ النبيَّ ﷺ قال لجعفر بن أبي طالب: «أشبَهْتَ خَلْقي وخُلُقي» قال الترمذي: هذا حديثٌ حسن صحيح، وهو جزءٌ من حديثٍ طويلٍ أخرجه البخاري (٢٦٩٩).
وأخرج ابن أبي شيبة في «المصنّف» (٢٢٠٩٩) من حديث أبي سعيد الخدريّ، والطبراني في «الأوسط» (٥٨٥٠) من حديث قابوس بن مخارق، عن أبيهِ أن رسولَ الله ﷺ قال: «لا قُدِّسَتْ أمَّةٌ لا يؤخَذ فيها للضعيفِ حقُّه غير مُتَعْتَع» يعني غير خائفٍ من أذى يُقْلِقُه ويزعجُه.

فيُؤخَذُ من مجموعِ هٰذه النقولِ أنَّ المعانقةَ وَرَدت بها السنَّةُ، وأنَّ سُفيانَ كان يعتقدُ عُمومَ مشروعيتِها، وأنَّ مالكاً كان يكرَهُها[1].

المسألة الثالثة: تقبيلُ اليد. قال مالك[2]: إذا قدمَ الرجُل من سفرهِ فلا بأسَ أن تُقَبِّلَه ابنتُه وأُختُه، ولا بأسَ أن يُقَبِّلَ خَدَّ ابنتهِ، وكَرِه أن تُقَبِّله خَتَنَتُه ومُعْتَقَتُه وإن كانت مُتجالَّةً، ولا بأسَ أن يُقَبِّل رأسَ أبيه، ولا يُقَبِّل خدَّ أبيه أو عَمِّه، لأنه لم يكُنْ من فعلِ الماضين.

قال صاحبُ «البيان»[3]: سألتِ اليهودُ رسولَ الله ﷺ عن تسع آياتٍ بيناتِ الواردةِ في القرآنِ، فقال لهم: «لا تُشْرِكوا بالله شيئاً، ولا تَسْرقوا ولا تَزْنوا، ولا تَقْتلوا النفسَ التي حرَّمها الله إلا بالحقِّ ولا تَمْشوا ببريءٍ إلى السلطانِ ليقتلَه، ولا تأكلُوا الربا ولا تقذفوا مُحْصَنةً، ولا تَوَلَّوا الفرارَ يومَ الزحفِ وعليكم خاصَّةَ اليهودِ أن لا تعدُوا في السبت». فقاموا فَقبَّلوا يدَيْه ورِجْلَيْه، وقالوا: نشهدُ أنَّك نبيٌّ. قال: «فما يمنعُكم أن تتبعوني؟» قالوا: إنَّ داودَ عليه السلام دعا ربَّه أن لا يزالَ في ذُرِّيته نبيٌّ، وإنا نخافُ إن اتَّبعناك أن تقتُلنا اليهودُ، قال الترمذيُّ: حديثٌ صحيحٌ[4].

فتقبيلُ اليهودِ ليدَيْه ورِجْلَيْه عليه السلام، ولم يُنكِره دليلٌ على مشروعيته، وكان عبدُ الله بنُ عُمرَ إذا قدِمَ من سفرِهِ قَبَّلَ سالماً، وقال:

---

(١) هذا فرعٌ على ثبوتِ المعانقة في السنَّة.

(٢) انظر «الجامع»: ١٩٥ لابن أبي زيد.

(٣) يعني ابن رشدٍ في «البيان والتحصيل».

(٤) بل هو حديثٌ ضعيفٌ لضعفِ عبد الله بن سَلِمة المراديِّ الكوفيِّ راوي الحديث عن صفوان بن عسال. والحديث أخرجه الإمام أحمد ٣٠/ ١٢-١٤، والترمذي (٣١٤٤) والنسائي ٧/ ١١١ وغيرهم، وانظر تمام تخريجه في التعليق على «المسند». وللإمام الطحاويِّ بحثٌ في بيان مشكلِ هذا الحديث في «شرح مشكل الآثار» ١/ ٥٥-٦٦.

شيخٌ يُقبِّلُ شيخاً إعلامـاً أنَّ هذا جائزٌ على هذا الوجه لا على وجهٍ مكروه.

وقدِمَ زيدُ بن حارثةَ المدينةَ، ورسولُ الله ﷺ في بيتِهِ، فأتاه فقَرعَ البابَ، فقامَ إليهِ رسولُ الله ﷺ عُرياناً يجرُّ ثوبَه، قالت عائشة: والله ما رأيتُه عُرياناً قَبْلَه ولا بعدَه، فاعتنقَه وقَبَّله. قال الترمذيُّ: حديث حسن غريب[1]، وقَبَّل رسول الله ﷺ جعفراً حين قدِم من أرض الحبشة.

قال[2]: وأما القُبْلَةُ في الفمِ من الرجلِ للرجلِ، فلا رُخْصةَ فيها بوجهٍ.

قلتُ: بلغني عن بعضِ العلماء أنهم كانوا يتحاشَوْن تقبيلَ أولادِهم في أفواهِهم، ويُقَبِّلونهم في أعناقِهم، ورُؤوسِهم محتجِّين بأن الله تعالى حَرَّم الاستمتاعَ بالمحارِم، والاستمتاعُ/ هو أن يجدَ لذَّةً بالقُبلة، فمن كان يجدُ لذَّةً بها امتنعَ ذلك في حَقِّه، ومَنْ كان يستوي عنده الخدُّ والفمُ والرأسُ والعُنُقُ وجميعُ الجسد عنده سواءٌ، وإنما يفعلُ ذلك على وجه التجبيرِ والحنان فهذا هو المُباح، وأما غيرُ ذلك فلا. ٢٠٧/أ

قلت: وهذا كلامٌ صحيحٌ لا مِرْيَةَ فيه، ولقد رأيتُ بعضَ الناس يجدُ من اللذةِ بتقبيل ولدِهِ في خدِّه أو فَمِهِ ما لا يجدُه كثيرٌ من الناس بتقبيلِ امرأتهِ، ويعتقدُ ذلك برّاً بولدِهِ، وليس كذلك، بل هو يقضي أَرَبَهُ ولذَّتَه وينشرحُ لذلك، ويفرحُ قلبُه، ويجدُ من اللذةِ أمراً كبيراً، ومن المنكرات أن يَعْمَدَ الإنسانُ لأُختهِ الجميلةِ، أو ابنتهِ الجميلةِ التي يتمنّىٰ أن تكونَ له زوجةٌ مِثْلُها في مِثْلِ خَدِّها وثَغْرِها، فيُقَبِّلَ خَدَّها أو ثَغْرَها وهو يعجبُه

---

(١) «سنن الترمذي» (٢٧٣٢).

(٢) القائل هو ابن رشد في «البيان والتحصيل».

ذلك، ويعتقدُ أنَّ الله تعالى إنَّما حَرَّم عليه قُبْلةَ الأجانبِ، وليس كذلك، بل الاستمتاعُ بذواتِ المحارمِ أشدُّ تحريماً كالزِّنى بهن أقبَحُ من الزِّنى بالأجنبياتِ، وما مِنْ أحدٍ له طبعٌ سليمٌ، ويرىٰ جمالاً فائِقاً إلّا يميلُ إليه طبعُه وقد يَزَعُه عقلُه وشرعُه، ورأيتُ الناسَ عندهم مسامحةٌ كثيرةٌ في ذلك، وقولُ مالكٍ رحمه الله: إنَّه يُقبِّلُ خَدَّ ابنتهِ محمولٌ على ما إذا كان هو وغيرُه عنده سواء، أمَّا متى حصل الفرقُ في النفسِ صار استمتاعاً حراماً، والإنسانُ يطالعُ قَلْبَه، ويُحَكِّمُه في ذلك.

المسألة الرابعة: اختلف العلماءُ في قولهِ تعالى: ﴿ وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا۟ بِأَحْسَنَ مِنْهَآ أَوْ رُدُّوهَآ ﴾ [النساء: ٨٦] قال ابن عطيةَ[١] في «تفسيره»[٢]: قيل: إنَّ «أو» للتنويعِ لا للتخييرِ، وقيل: للتخيير، ومعناه: أنَّ الإنسان مُخَيَّرٌ في أن يردَّ أحسن، أو يقتصرَ على لفظِ المُبتدي إن كان قد وقفَ دونَ البركات، وإلا بطل التخيير لتعيُّن المساواةِ، وقيل: لا بُدَّ من الانتهاءِ إلى لفظِ البركاتِ مُطْلقاً، وحينئذٍ يتعيَّنُ تنويعُ الردُّ إلى المِثْلِ إن كان المُبتدي انتهىٰ للبركاتِ، وإلى الأحسنِ إن كان المُبتدي اقتصَر دونَ البركات، فهٰذا معنىٰ التخييرِ والتنويع، وينبني على هذا: هل الانتهاءُ إلى البركاتِ مأمورٌ به مُطلقاً أو في صورةٍ واحدة وهي إذا انتهىٰ المُبتدي إلى البركاتِ فقط؟

---

(١) هو الإمام العلاّمة المفسِّر البارع أبو محمد عبد الحقِّ بن غالب بن عبد الرحمٰن الأندلسي الغَرناطي المالكي (٤٨٠-٥٤٦) صاحبُ «المحرَّر الوجيز» في التفسير، وهو كتابٌ عظيمُ النفع جدّاً، أثنى عليه شيخ الإسلام ابن تيمية في «مجموع الفتاوىٰ» ٢/ ١٩٤، له ترجمة في «الصلة» ٢/ ٣٨٦ لابن بشكوال، و«سير أعلام النبلاء» ١٩/ ٥٨٧.

تنبيه: وقع في طبعة دار السلام ٤/ ١٣٩٧ التعريفُ بوالد ابن عطية، وهو ليس معدوداً في أهل التفسير بل هو من الحفّاظ المجوّدين كما في ترجمته من «سير أعلام النبلاء» ١٩/ ٥٨٦.

(٢) انظر «المحرَّر الوجيز» ٢/ ٨٧، وقد تصرَّف القرافي بعبارة ابن عطية.

الفرق السبعون والمئتان

بين قاعدةِ ما يجبُ النهيُ عنه

من المفاسدِ، وما يحرمُ وما يُنْدَبُ[1]

قال/ رسول الله ﷺ: «لتأمرُنَّ بالمعروفِ ولتَنهوُنَّ عن المنكرِ، أو ٢٠٧/ب ليُوشِكَنَّ أن يبعثَ الله عِقاباً منه ثم تَدعونه فلا يستجيبُ لكم». قال الترمذيُّ: حديثٌ حسنٌ[2].

فللأمرِ بالمعروفِ، والنهيِ عن المنكرِ ثلاثةُ شروطٍ[3]:

الشرطُ الأول: أن يعلمَ ما يأمرُ به، وينهىٰ عنه، فالجاهلُ بالحكمِ لا يحلُّ له النهيُ عمّا يراهُ، ولا الأمرُ به[4].

---

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ١٣/ ٣٠٢ للقرافي، ولمزيدٍ من إيضاح مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، انظر «إحياء علوم الدين» ٢/ ٣٣٣ للإمام الغزالي، و«أعلام الموقعين» ٣/ ١٤ فما بعدها لابن القيِّم، و«جامع العلوم والحكم» ٢/ ٢٤٣ لابن رجب الحنبلي، و«الآداب الشرعية» ١/ ١٧٩ فما بعدها لابن مفلح المقدسي الحنبلي.

(٢) هو في «سنن الترمذي» (٢١٦٩)، وأخرجه الإمام أحمد في «المسند» ٣٨/ ٣٣٢ والبيهقي في «شعب الإيمان» (٧٥٥٨)، والبغوي في «شرح السنة» (٤١٥٤) وغيرهم بإسنادٍ حسنٍ لغيره من حديث حذيفة بن اليمان رضي الله عنه، وانظر تمام تخريجه في «المسند».

(٣) نقلها في «الذخيرة» ١٣/ ٣٠٣ عن ابن شاس في «الجواهر الثمينة».

(٤) ولذلك قال سفيان الثوري: لا يأمرُ بالمعروف وينهى عن المنكرِ إلّا مَنْ كان فيه خصالٌ ثلاث: رفيقٌ بما يأمرُ، رفيقٌ بما ينهى، عدلٌ بما يأمرُ، عدلٌ بما ينهىٰ، عالمٌ بما يأمرُ، عالم بما يَنْهى. انظر «جامع العلوم والحكم» ٢/ ٢٥٦ لابن رجب.

الشرط الثاني: أن يأمَنَ مِن أن يؤدِّيَ إنكارُه إلى مُنْكرٍ أكبرَ منه، مِثْلُ أن ينهىٰ عن شُربِ الخمر، فيؤولُ نَهْيُه عنه إلى قتلِ النفسِ أو نحوِه[1].

الشرطُ الثالث: أن يَغلِبَ على ظنِّه[2] أنَّ إنكارَه المنكرَ مزيلٌ له، وأنَّ أمرَه بالمعروفِ مؤثِّرٌ في تحصيلهِ، فعَدَمُ أحدِ الشرطَيْن الأوَّلين يوجبُ التحريمَ، وعدمُ الشرطِ الثالثِ يسقطُ الوجوبَ، ويبقىٰ الجوازَ والندبُ.

ثم مراتبُ الإنكارِ ثلاثةٌ: أقواها: أن يُغيِّره بيدِه، وهو واجبٌ عَيْناً مع القُدرة، فإن لم يقدِرْ على ذلك انتقلَ للتغييرِ بالقولِ، وهي المرتبةُ الثانيةُ وليكُن القولُ برفقٍ لقولهِ عليه السلام: «مَنْ أَمر منكم بمعروفٍ فليَكُنْ أَمرُه ذٰلك بالمعروف»[3] وقال الله تعالى: ﴿ فَقُولَا لَهُۥ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ ﴾ [طه: ٤٤][4] وقال تعالى: ﴿ ۞ وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ﴾

---

(١) ومن أشهرِ الأمثلةِ على ذلك وأصدَقِها ما حكاه الإمام ابنُ القيِّم في «أعلام الموقعين» ٣/ ١٦ عن شيخ الإسلام ابن تيمية ـ قدَّس الله روحَه ـ قال: مررتُ أنا وبعضُ أصحابي في زمن التتارِ بقومٍ منهم يشربون الخمرَ، فأنكر عليهم مَنْ كان معي، فأنكرتُ عليه وقلتُ له: إنما حرَّم الله الخمرَ لأنَّها تصدُّ عن ذكرِ الله وعن الصلاةِ، وهٰؤلاء تصدُّهم الخمرُ عن قَتْلِ النفوسِ وسَبْي الذُّريةِ وأخذِ الأموالِ، فدَعْهُم.

(٢) في الأصل: قَلْبِه، وما في المطبوعِ هو الأشْبَهُ بالصواب. وانظر «الآداب الشرعية» ١/ ١٨٢.

(٣) أخرجه البيهقي في «شعب الإيمان» (٧٦٠٣) بهذا اللفظ بإسنادٍ ضعيف لضعفِ المثنّىٰ بن الصباح، انظر ترجمته في «ميزان الاعتدال» ٣/ ٤٣٥، وزافر بن سليمان ضعيفٌ أيضاً.

وأخرجه القضاعي في «مسند الشّهاب» ١/ ٢٨٥ برقم (٤٦٥) من حديثِ أبي بَرْزَةَ بلفظ «مَنْ كان آمراً بمعروفٍ فليكن أمرُهُ ذلك بمعروف» وفي إسناده إسحاق الحضرمي والمقدام بن داود ضعيفان، وبقيّة بن الوليد مدلِّسٌ، فلا يثبت الحديثُ.

(٤) ذكر ابن كثير غير قولٍ من أقوالِ السلف في تفسير هذه الآية، ثم قال: والحاصلُ=

[العنكبوت:٤٦] فإنْ عَجَزَ عن القولِ انتقل للرتبةِ الثالثةِ، وهي الإنكارُ بالقلبِ، وهي أضعفُها، قال رسولُ الله ﷺ: «مَنْ رأىٰ منكم مُنكراً فليُغَيِّره بيدِه، فإن لم يستطِع فبلسانهِ، فإن لم يستطع فبقلبه وليس وراء ذلك شيءٌ من الإيمان»[(١)] ويُرْوىٰ «وذلك أضعفُ الإيمانِ» خرَّجه أبو داود، وفي «الصحيح»[(٢)] نحوُه.

سؤال: قد نجدُ أعظمَ الناسِ إيماناً يعجَزُ عن الإنكارِ، وعَجْزُه لا ينافي تعظيمَه لله تعالى، وقوةَ إيمانه، لأنَّ الشرعَ منعَه، أو أسقَطه عنه بسببِ عَجْزِه عن الإنكارِ لكونهِ يؤدِّي لمفسدةٍ أعظَم، أو نقولُ: لا يلزَمُ من العجزِ عن القُرْبةِ نقصُ الإيمانِ فما معنىٰ قوله عليه السلام: «وذلك أضعفُ الإيمان»؟

جوابه: المرادُ بالإيمانِ هٰهُنا الإيمانُ الفِعْليُّ الواردُ في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَـٰنَكُمْ﴾[البقرة:١٤٣] أي: صلاتكم لبيتِ المَقْدِس[(٣)]، والصلاةُ فعلٌ، وقال عليه السلام: «الإيمانُ سبع وخمسون[(٤)]/ شعبةً، أعلاها شهادةُ أن لا إله إلا الله، وأدناها إماطةُ الأذى عن الطريق»[(٥)]، ٢٠٨/أ

= من أقوالهم أنَّ دعوتَهما له تكونُ بكلامٍ رقيقٍ ليِّنٍ قريبٍ سَهْلٍ، ليكون أوْقَعَ في النفوسِ وأبلغَ وأنجعَ. انظر «تفسير القرآن العظيم» ٥/ ٢٩٥.

(١) «سنن أبي داود» (١١٤٠) و(٤٣٤٠) من حديث أبي سعيد الخدري.

(٢) أخرجه مسلم (٤٩)، والترمذي (٢١٧٢)، وابن ماجه (١٢٧٥)، والنسائي ٨/ ١١١، وصحَّحه ابن حبان (٣٠٦) وفيه تمامُ تخريجه.

(٣) انظر «سنن الترمذي» (٢٩٦٤).

(٤) كذا في الأصل. والمشهورُ: «بضعٌ وسبعون» وفيه رواياتٌ أُخرى ليس فيها ما ذكره المصنف.

(٥) أخرجه الإمام أحمد ١٥/ ٢١٢ والبخاري (٩)، ومسلم (٣٥) (٥٨) وغيرهم من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، وانظر تمام تخريجه في «المسند».

وهذه التجزئةُ إنَّما تصحُّ في الأفعالِ، وقد سمَّاها إيماناً، وأقوىٰ الإيمانِ الفِعليّ إزالةُ اليدِ لاستلزامِه إزالةَ المفسدةِ عل الفور، ثم القولُ، لأنه قد لا تقَعُ معه الإزالةُ وقد تقَع، والإنكارُ القلبيُّ لا يورثُ إزالةً البتَّة، أو يلاحَظُ عدمُ تأثيرِه في الإزالةِ، فيبقىٰ الإيمانُ مُطلقاً[1]، وهٰهُنا ستُّ مسائلَ يكمُلُ بها الفرقُ.

المسألة الأولىٰ: أنَّ الوالدَيْن يُؤمران بالمعروفِ، ويُنْهَيان عن المنكرِ. قال مالكٌ: ويخفِضُ لهما في ذلك جناحَ الذلِّ من الرحمة[2].

المسألة الثانية: قال بعضُ العلماء: لا يُشْتَرطُ في النهيِ عن المنكرِ أن يكونَ مُلابِسُه عاصِياً، بل يُشْتَرطُ أن يكونَ مُلابِساً لمفسدةٍ واجبةِ الدفع، أو تاركاً لمصلحةٍ واجبةِ الحُصول، وله أمثلة:

أحدُها: أمرُ الجاهل بمعروفٍ لا يعرفُ إيجابَه، ونهيُه عن مُنكرٍ لا يعرفُ تحريمَه كنهيِ الأنبياءِ عليهم السلام أُممَها أوَّلَ بَعْثَتِها.

وثانيها: قتالُ البُغاةِ وهم على تأويل.

وثالثها: ضربُ الصبيانِ على مُلابسةِ الفواحش.

ورابعُها: قتلُ الصبيانِ والمجانين إذا صالوا على الدماءِ والأَبضاعِ، ولم يُمكنْ دَفْعُهم إلا بقَتْلهم.

---

(١) انظر «الآداب الشرعية» ١/ ١٨٥ حيث نقل عن شيخ الإسلام ابن تيمية: أنَّ المراد بقوله ﷺ: «ليس وراء ذلك من الإيمان مثقال حبَّةِ خردلٍ»: أنه لم يبقَ بعد هذا الإنكار ما يدخلُ في الإيمان حتى يفعلَه المؤمن، بل الإنكارُ بالقلب آخِرُ حدودِ الإيمان، وليس مرادُه أنَّ من لم ينكر لم يكن معه من الإيمانِ حبَّةُ خردل.

(٢) انظر «إحياء علوم الدين ٢/ ٣٤٥ حيث جوَّد الإمام الغزالي الحديثَ عن هذه المسألة، واستقصىٰ مقاصدَها وضوابطَها.

وخامسُها: أن يوكِّلَ وكيلاً بالقِصاصِ ثم يعفو، أو يخبرَ الوكيلَ فاسقٌ بالعفوِ، أو متَّهمٌ فلا يصدِّقُه فأراد القِصاص، فللفاسقِ الذي أخبرَه أن يدفعَه عن القِصاصِ ولو بالقتلِ دَفْعاً لمفسدةِ القتلِ بغيرِ حقّ.

وسادسُها: وكَّلَه في بيعِ جاريةٍ فباعها، فأراد الموكِّلُ أن يطأَها ظناً منه أنَّ الوكيلَ لم يَبِعْها، فأخبرَه المُشتري أنه اشتراها فلم يصدِّقه، فللمشتري دَفْعَه ولو بالقتل.

وسابعُها: ضربُ البهائمِ للتعليمِ والرياضةِ دَفْعاً لمفسدةِ الشِّماسِ والجِماح.

المسألةُ الثالثة: قال العلماء: الأمرُ بالمعروفِ والنهيُ عن المنكرِ واجبٌ على الفورِ إجماعاً، فمن أمكَنه أن يأمرَ بمعروفٍ وجبَ عليه كمن يرىٰ جماعةً تركوا الصلاةَ فيأمرَهم بكلمةٍ واحدةٍ قُوموا للصلاة.

المسألة الرابعة: إذا رأينا من فعل شيئاً مُختَلفاً في تحريمهِ وتحليله، وهو يعتقدُ تحريمَه أنكَرْنا عليه، لأنه منتهكٌ للحرمةِ من جهة اعتقادِه، وإن اعتقد تحليلَه لم نُنْكِر عليه، لأنه ليس عاصياً، ولأنه ليسَ أحدُ القولَيْن أَولىٰ من الآخَرِ[1]، ولكن لم تتعيَّن المفسدةُ الموجبةُ/ لإباحةِ الإنكارِ إلا أن يكونَ مُدْرَكُ القولِ بالتحليلِ ضعيفاً جدّاً يُنْقضُ قضاءُ القاضي بمِثْلهِ لبُطلانهِ في الشرعِ كواطىءِ الجاريةِ بالإباحةِ مُعتقداً لمذهبِ عطاء، وشاربِ النبيذِ مُعتقداً مذهبَ أبي حنيفة، وإن لم يكن مُعتقداً تحريماً ولا تحليلاً، والمداركُ في التحريمِ والتحليلِ متقاربةٌ[2]، أرْشِد للتركِ برفقٍ من غيرِ إنكار وتوبيخٍ، لأنه من بابِ الورعِ المندوب، والأمرُ بالمندوباتِ والنهيُ عن المنكرات هذا شأنُها، الإرشادُ من غير توبيخ.

٢٠٨/ب

---

(١) انظر بَسْطَ هذه المسألة في «الآداب الشرعية» ١/ ١٨٦ لابن مفلح المقدسي.

(٢) انظر «إحياء علوم الدين» ٢/ ٣٥٣-٣٥٤.

المسألة الخامسة: المندوباتُ والمكروهاتُ يدخلُها الأمرُ بالمعروف، والنهيُ [عن المنكر][1] على سبيلِ الإرشادِ للورعِ، ولما هو أولىٰ من غيرِ تعنيفٍ ولا توبيخٍ، بل يكون ذلك من باب التعاون على البر والتقوى.

المسألة السادسة: قولُنا في شروطِ الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر: ما لم يؤدِّ إلى مفسدةٍ هي أعظمُ، هٰذه المفسدةُ قسمان: تارة تكونُ إذا نَهاه عن منكرٍ فَعَلَ ما هو أعظمُ منه في غيرِ الناهي، وتارةً يفعلُه في الناهي بأن يَنهاه عن الزنى فيقْتُلَه، أعني ـ الناهي ـ يقتلُه الملابِسُ للمنكر، فالقسم الأولُ اتفق الناس عليه أنه يحرُمَ النهيُ عن المنكر، والقسمُ الثاني، اختلفَ الناسُ فيه، فمنهم من سَوَّاه بالأولِ نظراً لعِظَمِ المفسدةِ، ومنهم من فَرَّق وقال: هذا لا يَمنَعُ، والتغريرُ بالنفوسِ مشروعٌ في طاعةِ الله تعالىٰ لقولهِ تعالى: ﴿وَكَأَيِّن مِّن نَّبِيٍّ قَـٰتَلَ مَعَهُۥ رِبِّيُّونَ﴾ [آل عمران: ١٤٦] فمدحَهم بأنهم قُتِلوا بسببِ الأمرِ بالمعروف، والنهيِ عن المنكرِ وأنهم ما ﴿وَهَنُواْ لِمَآ أَصَابَهُمۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَمَا ضَعُفُواْ وَمَا ٱسۡتَكَانُواْۗ﴾ [آل عمران: ١٤٦]، وهذا يدلُّ على أنَّ بَذْلَ النفوسِ في طاعةِ الله تعالى مأمورٌ به[2]، وقُتل يحيىٰ بن

---

(١) ما بين المعكوفين زيادةٌ من المطبوع يقتضيها السياق.

(٢) ممَّن قال بذلك الإمام الكبير العز بن عبد السلام، فمن ذلك قولهُ: والمخاطرةُ بالنفوسِ مشروعةٌ في إعزازِ الدين، ولذلك يجوز للبطلِ من المسلمين أن ينغمر في صفوف المشركين، وكذلك المخاطرة بالأمر بالمعروفِ والنهي عن المنكر ونُصرة قواعدِ الدين بالحُججِ والبراهين، فمن خشِيَ على نفسه سقط عنه الوجوب وبقي الاستحباب، ومَنْ قال بأنَّ التغريرَ بالنفوس لا يجوز، فقد بَعُدَ عن الحقِّ ونأىٰ عن الصواب. وعلى الجملةِ فمن آثر الله على نفسِه آثرَه الله، ومن طلب رضا الله بما يُسخط الناسَ عليه رضي الله عنه وأرضىٰ عنه الناس، ومن طلب رضا الناس بما يُسْخط الله سخط الله عليه وأسخط عليه الناس، وفي رضا الله كفايةٌ عَن رضا كلِّ أحد. انتهى بحروفه من «طبقات السبكي» ٨/ ٢٢٨.

زكريا صلواتُ اللهِ عليهما بسببِ أنه نهىٰ عن تزويجِ الرَّبيبة، وقال ﷺ: «أفضلُ الجهادِ كلمةُ حقٍّ عند سلطانٍ جائر»[(١)]، ومعلومٌ أنه عرَّضَ نفسَه للقتلِ بمُجرَّدِ هٰذه الكلمة، فجعله رسولُ الله ﷺ أفضلَ الجهاد، ولم يُفرِّق بين كلمةٍ وكلمة، كانت في الأصول أو الفروع، من الكبائرِ أو الصغائر، وقد خرجَ ابنُ الأشعثِ مع جمعٍ كبيرٍ من التابعين في قتالِ الحجاج، وعَرَّضوا أنفُسَهم للقتلِ، وقُتِلَ منهم خلائقُ كثيرةٌ بسببِ إزالةِ ظلمِ الحجَّاج وعبدِ الملك بن مروان[(٢)]، وكان ذلك في الفروعِ لا في الأصول، ولم يُنْكِر أحدٌ من العلماءِ عليهم ذلك، ولم يَزل أهلُ الجِدّ والعزائم/ على ذلك من السلفِ الصالحين، فيظهَرُ من هٰذه النصوصِ أنَّ المفسدةَ العظمىٰ إنما تُمْنَعُ إذا كانت من غيرِ هذا القبيل، أما هٰذا فلا، ٢٠٩/أ
فتلخَّص أنَّ النهيَ عن المنكرِ، والأمرَ بالمعروفِ واجبٌ إذا اجتمعت فيه تلك الشروطُ المتقدِّمةُ، ومُحَرَّمٌ إذا كان يعتقدُ الملابِسُ تحريمَه، وإذا فُقِدَ أحدُ الشرطين الأولين، ومندوبٌ إذا كان لا يعتقدُ حِلَّه ولا حُرْمَتَه، وهو متقاربُ المدارك، وإذا كان الفعلُ مكروهاً لا حَراماً، أو المتروكُ مَندوباً لا واجباً، فقد حصلَ المطلوبُ من الفرق.

* * *

(١) سبق تخريجه.

(٢) كان ذلك سنة ٨٢هـ، وأشهر وقعة فيها هي وقعة دير الجماجم، وقد خرج عبد الرحمٰن بن الأَشعث على الحجَّاج بن يوسف الثقفي الظلوم الغشوم ومعه آلاف القُرَّاء، ثم دارت الدائرة عليه رحمه الله. انظر تفصيل ذلك في «تاريخ الطبري» ٣٤٦/٦.

الفرق الحادي والسبعون والمئتان
بين قاعدةِ ما يجبُ تعلُّمه
من النجومِ، وبين قاعدةِ ما لا يجب[1]

ظاهرُ كلامِ أصحابِنا أنَّ التوجُّه للكعبةِ لا يسوغُ فيه التقليدُ مع القُدرة على الاجتهاد، ونصُّوا على أنَّ القادرَ على التعلُّم يجبُ عليه التعلُّم، ولا يجوزُ له التقليد[2]، ومعظم أدلة القبلة في الكواكبِ، فيجبُ تعلُّمُ ما تُعْلَمُ به القبلةُ كالفَرْقَدَيْن والجَدْي وما يجري مَجْراها في معرفةِ القِبْلةِ، وظاهرُ كلامِهم أنَّ تَعلُّمَ هذا القسمِ فَرْضُ عينٍ على كلِّ أحد.

وقال صاحبُ «المقدّمات»: يتعلَّمُ من أحكامِ النجومِ ما يستدلُّ به على القبلةِ وأجزاءِ الليل وما مضىٰ منه، وما يهتدي به في ظُلمات البرِّ والبحرِ، ويعرفُ مواضعَها من الفَلَكِ وأوقاتِ طلوعِها وغروبها، وهو مستحبٌّ لقوله تعالىٰ: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلنُّجُومَ لِتَهْتَدُوا۟ بِهَا فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ﴾ [الأنعام: ٩٧][3].

---

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ١٣/ ٣٤٢ للقرافي. وللإيضاح والموازنة انظر «رسائل ابن حزم» ٣/ ١٣٢، و«مفتاح دار السعادة» ٢/ ١٨٩ لابن القيّم، و«فضل علم السلف على الخلف»: ٥٧ لابن رجب الحنبلي.

(٢) انظر «المعونة» ١/ ٢١٢ للقاضي عبد الوهاب.

(٣) وقال ابنُ رجب في «فضل علم السلف»: ٦٥: وأمَّا علمُ التسيير فإذا تعلَّم منه ما يحتاجُ إليه للاهتداء ومعرفة القبلةِ والطرقِ كان جائزاً عند الجمهور، وما زاد عليه فلا حاجة إليه، وهو يَشْغَل عمَّا هو أهمُّ منه.

قلت: ومُقْتضىٰ القواعدِ أن يكون ما يعرفُ به منها أوقاتَ الصلاةِ فَرْضاً على الكفايةِ لجوازِ التقليدِ في الأوقات. قال صاحبُ «الطراز»: يجوزُ التقليدُ في أوقات الصلاة إلا الزوال فإنه ضروري يُسْتغنىٰ فيه عن التقليد، فلذلك لم يكُنْ فَرْضاً على الأعيان، ومن جهةِ أنَّ معرفةَ الأوقات واجبةٌ يكونُ ما تُعْرَفُ به الأوقاتُ فَرْضَ كفاية، ويكونُ موطنُ الاستحبابِ هو ما يُعينُ على الأسفارِ، ويُنَجِّي من ظُلُماتِ البرِّ والبحر. قال صاحب «المقدمات»: وأما ما يفضي إلى معرفة نُقصان الشهرِ، ووقتِ رُؤيةِ الهلالِ فمكروهٌ لا يُعْتَمدُ عليه في الشرع، فهو اشتغال بغيرِ مُفيد[1]. قال: وكذلك ما يُعرَفُ به الكُسوفات مكروهٌ، لأنه لا يُغْني شيئاً، ويوهمُ العامَّةَ أنه يعلمُ الغيبَ بالحسابِ، فيُزْجَرُ عن الإخبارِ بذلك ويُؤَدَّبُ عليه.

قال: وأما ما يُخْبِرُ به المنجِّمُ من الغيبِ من/ نزولِ الأمطارِ وغيرِه، فقيل: ذلك كفرٌ يُقْتَل بغيرِ استتابةٍ لقولهِ عليه السلام: «قال الله عزّ وجلّ: أصبحَ من عبادي مؤمنٌ بي وكافرٌ بي، فأما من قال: مُطِرنا بفَضْل الله ورحمتهِ فهو مؤمنٌ بي كافرٌ بالكوكب، وأما من قال: مُطِرنا بنَوْءِ كذا وكذا، فذلك كافرٌ بي مؤمنٌ بالكوكب»[2] وقيل: يُستتابُ، فإن تابَ وإلا قُتل، قاله أشْهَب. وقيل: يُزْجَرُ عن ذلك ويؤدَّب، وليس اختلافاً في قولٍ بل اختلافَ حالٍ، فإن قال: إنَّ الكواكبَ مستقلَّةٌ بالتأثيرِ قُتل، ولم يُسْتَتَبْ إن كان يُسِرُّه لأنه زِنديق، وإن أظهره فهو مرتدٌّ يُستتابُ، وإن اعتقدَ أنَّ الله تعالىٰ هو الفاعلُ عندَها زُجِرَ عن الاعتقادِ الكاذبِ، لأنه بدعةٌ تُسْقِطَ

٢٠٩/ب

---

(١) بل هو مفيدٌ، وقد سبق التنبيه عليه في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٢) سبق تخريجه وبيانُ وجه الحقِّ فيه، وأنَّ هذا محمولٌ ـ كما قال المازريُّ ـ على تكفير من اعتقد أنَّ المطر من فعلِ الكواكب. انظر «المعلم بفوائد مسلم» ١/ ٢٠٠.

العدالةَ، ولا يحلُّ لمسلمٍ تصديقُه. قال: والذي يَنبغي أن يُعْتِقدَ فيما يُصيبون فيه أنَّ ذلك على وجهِ الغالب نحوُ قوله عليه السلام: «إذا أنشأت بَحْرِيَّةٌ، ثم تشاءَمَتْ فتلك عَيْنٌ غُدَيْقَة»[1] فهذا تلخيصُ قاعدةِ ما يجبُ ويحرُمُ من تعلُّم أحكامِ النجوم.

* * *

---

(١) سبق تخريجه من «الموطأ» ١/ ١٧١، وأنه من بلاغات مالك، وقد وصله ابن أبي الدنيا في كتاب «المطر» وفي إسناده الواقديُّ انظر «توجيه النظر» ٢/ ٩٢٨ للشيخ طاهر الجزائري بتحقيق الشيخ عبد الفتاح أبو غدَّة حيث نشر بضميمته رسالةً لابن الصلاح في وصل البلاغات الأربع التي ذكر ابن عبد البرِّ أنها لم توجد إلَّا في «الموطأ» أو في كتابٍ نقلها عنه.

الفرق الثاني والسبعون والمئتان

بين قاعدةِ ما هو من الدعاءِ كُفرٌ، وقاعدةِ ما ليس بكفر[1]

اعلم أنَّ الدعاءَ الذي هو الطلبُ من الله تعالى له حكمٌ باعتبارِ ذاتهِ من حيث هو طلبٌ من الله تعالى، وهو الندبُ لاشتمالِ ذاتهِ على خضوعِ العبدِ لربِّه، وإظهارِ ذِلَّتهِ وافتقارِه إلى مولاه، فهذا ونحوُه مأمورٌ به، وقد يعرِضُ له من متعلِّقاته ما يوجبُه أو يحرِّمه، والتحريمُ قد ينتهي للكفرِ وقد لا ينتهي، فالذي ينتهي للكفر أربعةُ أقسام:

القسم الأول: أن يطلبَ الداعي نَفْيَ ما دلَّ السمعُ القاطعُ من الكتابِ والسنّةِ على ثُبوته، وله أمثلة:

الأول: أن يقولَ: اللهمَّ لا تُعذِّبْ مَنْ كفَر بك، أو اغفِر له، وقد دلَّت القواطعُ السمعيةُ على تعذيبِ كلّ واحدٍ ممَّن ماتَ كافراً بالله تعالى لقولهِ تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ﴾ [النساء:٤٨] وغير ذلك من النصوص، فيكون ذلك كُفراً، لأنه طلبٌ لتكذيبِ الله تعالى فيما أخبرَ به، وطلبُ ذلك كفرٌ، فهذا الدعاءُ كُفرٌ[2].

الثاني: أن يقولَ: اللهمَّ لا تُخَلِّد فلاناً الكافرَ في النار، وقد دلَّت النصوصُ القاطعةُ على تخليدِ كلِّ واحدٍ من الكفارِ في النار، فيكونُ الداعي طالباً لتكذيبِ خبرِ الله تعالى، فيكون دعاؤه كفراً.

---

(١) انظر «الإعلام بقواطع الإسلام»: ٩٦ لابن حجر الهيتمي حيث لخَّص مطالبَ هذا الفرق.

(٢) في هامش الأصلِ ما نصُّه: وحاصلُه تجويزُ الكذبِ في حَقِّه.

الثالث: أن يسألَ الداعي الله تعالىٰ أن يُريحَه من البعثِ حتى يستريحَ من أهوالِ يومِ القيامة، وقد أخبر تعالى عن بَعْثِ كلِّ أحدٍ من الثَّقلين، / ٢١٠/أ فيكونُ هذا الدعاءُ كُفراً، لأنه طلبٌ لتكذيبِ الله تعالى في خبرِه[1].

القسم الثاني: أن يطلُبَ الداعي من الله تعالى ثبوتَ ما دلَّ القاطعُ السمعيُّ على نفيهِ، وله أمثلة:

الأول: أن يقولَ: اللهمَّ خَلِّد فُلاناً المسلمَ عَدوِّي في النار، ولم يُرِدْ به سوءَ الخاتمة، وقد أخبر الله تعالى إخباراً قاطعاً بأنَّ كلَّ مؤمنٍ لا يُخَلَّدُ في النار، ولا بُدَّ له من الجنة لقوله تعالى: ﴿وَمَن يُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ وَيَعْمَلْ صَٰلِحًا يُدْخِلْهُ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ﴾ [الطلاق:١١] فيكونُ هذا الدعاءُ مُسْتلزِماً لتكذيبِ خبرِ الله تعالى، فيكون كفراً.

---

(١) علق ابن الشاط على القسم الأول بقوله: ما قاله من أنَّ الدعاءَ طلبٌ صحيحٌ، وهٰهُنا قاعدةٌ وهي أنَّ الصحيحَ أنَّ طلبَ المستحيلِ ليس بمستحيلٍ عَقلاً ولا ممتنع، فإنْ مَنَعَه الشرعُ امتنعَ، وإلا فلا، وما قاله مِن أنَّ الدعاءَ بتركِ تعذيبِ الكافرِ وذلك مما يُعْلَمُ وقوعُه سَمْعاً طلبٌ لتكذيبِ الله تعالى فيما أخبرَ به، وطلبُ ذلك كفرٌ، ليس بصحيحٍ من جهةِ أنَّ طلبَ التكذيبِ ليس بتكذيبٍ، بل هو مستلزِمٌ لتجويزِ التكذيبِ عند من لا يجوِّزُ طلبَ المستحيل، وأمَّا عند من يُجوِّزُ طلبَ المستحيلِ، فليس بمُستلزِمٍ لذلك. ثم إنَّ تجويزَ التكذيبِ لا يستلزمُ التكذيب، فإنه يجوزُ تكذيبُ زيدٍ لعمرٍو لا يلزَمُ أن يكونَ مكذِّباً لعمرو، ولا مجوِّزاً لكذِبه، هذا إن كان قصدُه مقتضىٰ لفظِ «تكذيب»، وإن كان قصدُه الكذبَ، ووضعَ لفظَ «تكذيب» موضعَ لفظِ «كذب»، فليس ما قاله بصحيحٍ أيضاً من جهةِ أنَّ مَنْ طلبَ من غيرِه أن يكذبَ لا يلزَمُ أن يكونَ مكذِّباً له، بل يلزَمُ أن يكون مجوِّزاً لوقوعِ الكذبِ منه إن كان ممَّن يجوِّز طلبَ المستحيل، ثم على تقديرِ ذلك على رأيِ من لا يجوِّزُ طلبَ المستحيلِ، إنما يكونُ تكفيرُ مَنْ يلزَمُ من دعائهِ ذلك تكفيراً بالمآلِ، وقد حكىٰ هو وغيرُه من أهل السنّةِ الخلافَ في ذلك، واختارَ هو عدمَ التكفير، فجَزْمُه بتكفيرِ الداعي بذلك ليس بصحيحٍ إلا على رأيِ مَنْ يُكَّفر بالمآلِ، وليس ذلك مذهبَه.

الثاني: أن يقول: اللهمَّ أحيِني أبداً حتى أَسْلَمَ من سكراتِ الموت وكَرْبهِ، وقد أخبر الله تعالى عن موتهِ بقوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِۗ﴾ [آل عمران: ١٨٥] فيكونُ هذا الدعاءُ مستلزماً لتكذيبِ هذا الخبر، فيكون كفراً.

الثالث: أن يقول: اللهم اجعل إبليسَ مُحبّاً ناصِحاً لي ولبني آدمَ أبدَ الدهرِ حتى يقلَّ الفسادُ، وتستريحَ العبادُ، والله سبحانه يقول: ﴿إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَٱتَّخِذُوهُ عَدُوًّاۚ﴾ [فاطر: ٦] فيكونُ هذا الدعاءُ مستلزِماً لتكذيبِ هذا الخبر فيكون كُفراً، وأَلْحِقْ بهٰذه المُثُلِ نظائرها[١].

القسم الثالث: أن يطلبَ الداعي من الله تعالى نَفْيَ ما دلَّ القاطعُ العقليُّ على ثبوتهِ ممّا يُخِلُّ بجلالِ الربوبية، وله أمثلة:

الأول: أن يسألَ الداعي الله تعالى سَلْبَ علمِه، أو عالمِيَّتهِ القديمةِ حتى يستترَ العبدُ في قبائحهِ، ويستريحَ من اطلاعِ ربِّه على فضائحهِ، وقد دلَّ القاطعُ العقليُّ على وجوبِ ثُبوتِ العلمِ لله تعالى أزلًا وأبداً، فيكونُ هذا الداعي طالباً لقيامِ الجهلِ بذاتِ الله تعالى، وهو كفرٌ.

الثاني: أنْ يسألَ الله تعالىٰ سَلْبَ قُدْرتهِ القديمةِ يومَ القيامة حتى يأْمَنَ من المؤاخذة[٢]، وقد دلَّ القاطعُ العقليُّ على ثبوتِ[٣] القدرةِ لله تعالىٰ

---

(١) علَّق ابن الشاط على القسم الثاني بقوله: الكلامُ على هذا القسمِ كالكلامِ على القسم الأول.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك ليس بصحيحٍ، فإنَّ طلبَ نفي العلم والقدرةِ ليس طَلباً لضدِّهما، وهما الجهلُ والعجزُ كما قال؛ لجواز غفلةِ الدَّاعي وإضرابهِ عنهما، وعلى تقديرِ عدمِ الغَفْلة والإضرابِ إنَّما يكون ذلك بالتكفيرِ بالمآل، والله تعالى أعلم.

(٣) في المطبوع: وجوب.

أزلًا وأبداً لا تقبلُ التغييرَ ولا الفناءَ فطلبُ عدمِها طلبٌ لعجزِ الله تعالى، وهو كُفر.

الثالث: أن يسألَ الله تعالىٰ سَلْبَ استيلائهِ عليه، وارتفاعَ قضائهِ وقَدَرهِ حتى يستقلَّ الداعي بالتصرُّفِ في نفسِه، ويأمَنَ من سوءِ الخاتمةِ من جهةِ القضاء، وقد دلَّ القاطعُ العقليُّ على شمولِ إرادةِ الله تعالى واستيلائهِ على جميع الكائنات، فيكونُ الداعي طالباً لسلبِ ذلك، فيكونُ دعاؤه كفراً، وأَلْحِقْ بهٰذه المُثُلِ نظائرَها[1].

القسم الرابع: أن يطلبَ الداعي من الله تعالى ثبوتَ ما دلَّ القاطعُ العقليُّ على نَفْيهِ مِمَّا يخلُّ ثبوتُه بجلالِ الربوبية، وله مُثُلٌ:

٢١٠/ب أن يعظُمَ شوقُ الداعي إلى ربِّه/ حتى يسأله أن يحِلَّ في بعضِ مخلوقاتهِ حتى يجتمعَ به[2]، أو يعظُمَ خوفُه من الله تعالى، فيسألَ الله ذلك حتى يأخُذَ منه الأمانَ على نفسِه، فيستبدلَ من وحشتهِ أُنْساً، وقد دلَّ القاطعُ العقليُّ على استحالةِ ذلك على الله، فطلبُ ذلك كفر.

الثاني: أن تعظُمَ حماقةُ الداعي وتجبُّره[3]، فيسأل الله تعالى أن يفوِّض إليه من أُمورِ العالَم ما هو مختَصٌّ بالقُدرة والإرادةِ الربانيةِ من

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قد سبقَ أنَّ كونَ أمرٍ ما كُفراً إنما هو وضعٌ شرعيٌّ، فإن ثَبَتَ أنَّ طلبَ ذلك كفرٌ فهو كذلك، وإلا فلا، هذا إذا أراد أنَّ عَيْنَ الطلب هو الكفرُ، وإن أرادَ أنه يستلزمُ الكفرَ، وهو الجهلُ بكَوْنِ سَلْبِ الاستيلاءِ مما تتعلَّقُ به القدرةُ، أو لا تتعلَّق فهو من التكفيرِ بالمآل والله تعالى أعلم.

(٢) علق عليه ابن الشاط بقوله: الكلامُ في هٰذا القسمِ كالكلامِ في الذي قبله، وقولهُ هناك وهنا: «ممّا يخلُّ بجلالِ الربوبية» صوابُه بإجلالِ الربوبية، أمَّا جلالُ الربوبيةِ فلا يخلُّ به شيءٌ.

(٣) في المطبوع: وتجرُّؤه، وهو الأشبه بالصواب.

الإيجادِ والإعدام، والقضاءِ النافذِ المُحتمِ، وقد دلَّ القاطعُ العقليُّ على استحالةِ ثبوتِ ذلك لغيرِ الله تعالى، فيكونُ طلبُ ذلك طلباً للشركةِ مع الله تعالى في المُلك، وهو كفرٌ. وقد وقَع ذلك لجماعةٍ من جُهَّالِ الصوفيةِ فيقولون: فُلانٌ أُعْطِيَ كلمةَ «كن»، ويسألون أن يُعْطَوْا كلمةَ «كن» التي في قولهِ تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠] وما يعلمون معنىٰ هذه الكلمةِ في كلامِ الله تعالى، ولا يعلمون ما معنىٰ إعطائِها إن صحَّ أنَّها أُعْطيت، وهٰذه أغوارٌ بعيدةُ الرَّوْمِ على العلماءِ المُحصِّلين فَضلاً عن الصوفية المُتَخَرِّصين، فيهلكون من حيث لا يشعرون، ويعتقدون أنَّهم إلى الله تعالى مُتقرِّبون، وهم عنه مُتباعدون، عَصَمنا الله تعالى من الفِتن وأسبابِها، والجهالات وشُبَهِها[1].

الثالث: أن يسأل الداعي ربَّه أن يجعلَ بينه وبينه نَسباً، فيحصلَ له الشرفُ عل الخلائقِ في الدنيا والآخرة، وقد دلَّ القاطعُ العقليُّ على استحالةِ النسب، وأسبابِ الاستيلادِ الموجبةِ للأنساب[2]، فيكونُ هذا الدعاءُ طَلباً لصدورِ الاستيلادِ في حقِّ الله تعالى فيكونُ كفراً، وألْحِقْ بهٰذه المُثُلِ نظائرَها، فهٰذه كلُّها وجوهٌ مُخِلَّةٌ بجلالِ الربوبية تقعُ للعبادِ الجُهَّالِ ممَّن[3] استحوذَ عليه الشيطان.

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إن كان أولئك القومُ يعتقدون أنَّ الله يُعطي غيرَه كلمةَ «كن» بمعنى أنه يُعطيه الاقتدارَ، فذلك جهلٌ شنيعٌ إن أرادوا أنه يعطيه الاستقلالَ، وإلا فهو مذهبُ الاعتزال، وكلاهما كفرٌ بالمآل، وإن كانوا يعتقدون أنَّ الله تعالى يُعطي «كُن» أن يكون لهٰذا الشخصِ الكائناتُ التي يريدها مقرونةً بإرادتهِ، فعبَّروا عن ذلك بإعطائهِ كلمة «كن»، فلا محذورَ في ذلك إذا اقترن بقولهم قرينةٌ تُفْهِمُ المقصودُ.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: الكلامُ في هذا كالكلامِ فيما قَبْلَه.

(٣) في الأصل: من.

وقد قال الشيخ أبو الحسن الأشعري رضي الله عنه: إنَّ بناءَ الكنائس كُفرٌ إذا بناها مسلم، ويكون رِدَّةً في حَقِّه لاستلزامهِ إرادةَ الكفر[1]، وكذلك أفتىٰ بأنَّ المسلمَ إذا قتل نبياً يعتقدُ صحَّة رسالته كان كافِراً، لإرادته إماتةَ شريعتهِ، وإرادةُ إماتةِ الشرائع كُفر[2].

واعلم أن الجهلَ بما تؤدِّي إليه هٰذه الأدعيةُ ليس عُذراً للداعي عند الله تعالىٰ، لأنَّ القاعدةَ الشرعيةَ دلَّت على أنَّ كُلَّ جهلٍ يمكنُ المُكلَّفَ دَفْعُه لا يكونُ حُجَّةً للجاهل، فإن الله تعالىٰ بعث رُسُلَه إلى خلقهِ برسائلهِ، وأوجبَ عليهم كافّةً أن يعلموها ثم يعمَلوا بها، فالعلمُ والعملُ بها/ واجبان، فمن ترك التعلُّمَ والعملَ وبقي جاهِلاً فقد عصىٰ معصيتينِ لتركهِ واجبَيْن، وإن علمَ ولم يعمَل فقد عصىٰ معصيةً واحدة بتَرك العمل، ومن عَلِمَ وعَمل فقد نجا، ولذلك قال رسول الله ﷺ: «الناسُ كلُّهم هَلْكىٰ إلا العالمين، والعالمون كلُّهم هَلْكىٰ إلا العاملين، والعاملون كلُّهم هَلْكىٰ إلا المخلصين، والمُخْلصِون على خطر عظيم»[3] فحكم على جميع الخلائقِ بالهلاكِ إلا العلماءَ منهم، ثم ذكر شُروطاً أُخَرَ مع العلمِ في النجاة من الهلاك. نعم الجهلُ الذي لا يُمكنُ رَفْعُه للمكلَّف بمُقتضىٰ العادةِ يكونُ عُذراً، كما لو تزوَّجَ أُخْتَه فظنَّها أجنبية، أو شربَ خَمْراً يظنُّه خَلاًّ، أو أكل طعاماً نَجِساً يظنُّه طاهِراً مُباحاً، فهذه الجهالات

٢١١/أ

---

(١) علق عليه ابن الشاط بقوله: معنى قولِ الأشعريّ: إنَّ بناءَ الكنائس كفرٌ، أي: في الحكمِ الدنيوي، وأما الأخرويُّ فبحسب النية، والله تعالىٰ أعلم. انتهىٰ.
قلتُ: بناءُ الكنائس متمحِّضٌ للعبادة التي يوقعها فيها الكفَّار، فلا يحتملُ بناؤها التأويل، فلا حُجَّة لابن الشاط في مذهبه هذا.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله الشيخ أبو الحسن في هذه المسألةِ ظاهر.

(٣) هذا من كلام سهل بن عبد الله التُّستري رحمه الله. انظر «إحياء علوم الدين» ١/ ٧٦.

يُعْذَرُ بها، إذ لو اشتُرِط اليقينُ في هٰذه الصورِ وشِبْهِها لشقَّ ذلك على المُكلَّفين، فيُعْذَرون بذلك.

وأما الجهلُ الذي يُمْكِنُ رَفْعُه لا سيَّما مع طولِ الزمانِ واستمرارِ الأيامِ، والذي لا يُعْلَمُ اليومَ يُعْلَمُ في غد، ولا يلزَمُ من تأخيرِ ما يتوقَّفُ على هذا العلمِ فَسادٌ، فلا يكونُ عُذراً لأحدٍ، ولذلك أَلْحَقَ مالكٌ الجاهلَ في العباداتِ بالعامدِ دونَ الناسي، لأنه جَهْلٌ يُمكنُه رَفْعُه فسقط اعتبارُه، وكذلك قال الله تعالىٰ في كتابه العزيز حكايةً عن نوحٍ عليه السلام: ﴿إِنِّيٓ أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْـَٔلَكَ مَا لَيْسَ لِى بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [هود: ٤٧] أي بجوازِ سُؤاله، فاشترطَ العِلْمَ بالجوازِ قبل الإقدامِ على الدعاء، وهو يدلُّ على أنَّ الأصلَ في الدعاءِ التحريمُ إلا ما دلَّ الدليلُ على جوازِهِ، وهذه قاعدةٌ جليلةٌ يتخرَّجُ عليها كثيرٌ من الفروعِ الفقهية، وقد تقدَّم بَسْطُها في الفروق[1].

إذا تقرَّر هذا، فينبغي للسائلِ أن يحذَرَ هٰذه الأدعيةَ، وما يَجري مَجْراها حذَراً شديداً لما تؤدِّي إليه من سَخَطِ الديان، والخلودِ في النيران، وحبوطِ الأعمال، وانفساخِ الأنكحة، واستباحة الأرواحِ والأموالِ، وهذا فسادٌ كلُّه يتحصَّل بدعاءٍ واحدٍ من هذه الأدعية، ولا يرجعُ إلى الإسلام، ولا ترتفعُ أكثرُ هٰذه المفاسد إلا بتجديدِ الإسلامِ، والنطقِ بالشهادتين، فإن ماتَ على ذلك كان أمرُه كما ذكرناه، نسألُ الله تعالى العافيةَ من موجباتِ عقابه، وأصلُ كلِّ فسادٍ في الدنيا والآخرة إنَّما هو الجهل، فاجتهد في إزالتهِ عنك ما استطعْتَ، كما أنَّ أصْلَ كلِّ خيرٍ في

(١) علق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في هذا الفصلِ كلُّه صحيحٌ إلا ما قاله من أنَّ الأصلَ في الدعاء التحريمُ، والاستدلال على ذلك بقوله تعالى حكايةً عن نوح عليه السلام ﴿إِنِّيٓ أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْـَٔلَكَ مَا لَيْسَ لِى بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [هود: ٤٧] ففي ذلك نظرٌ، والأظْهَرُ أن الأصلَ في الدعاءِ الندبُ إلا ما قامَ الدليلُ على مَنْعهِ.

٢١١/ب الدنيا/ والآخرة إنما هو العلمُ، فاجتهد في تحصيلهِ ما استطعْتَ، والله تعالىٰ هو المعينُ على الخيرِ كلّه، فهٰذه الأربعةُ الأقسامِ بتمييزها حصل الفرقُ بين ما هو كفرٌ من الدعاء، وما ليس بكفرٍ، وهو المطلوب(١).

* * *

(١) علق عليه ابن الشاط بقوله: لم يحصل المطلوبُ بما قرَّر، لأنَّ كلَّ ما ذكره من الأدعية فِي هٰذا الفرقِ لم يأتِ بحُجَّةٍ على أنه بعينهِ كُفرٌ، فهو من بابِ التكفيرِ بالمآل، وهو لا يقولُ به.

الفرق الثالث والسبعون والمئتان
بين قاعدةِ ما هو مُحرَّمٌ من الدعاء وليس بكفرٍ، وبين قاعدةِ ما ليس مُحرَّماً

وقد حضرني من المُحرَّمِ الذي ليس بكفرٍ اثنا عشرَ قِسماً ثبتَ الحصرُ فيها بالاستقراءِ، فتكونُ هي المحرَّمة، وما عداها ليس محرَّماً عَملاً بالاستقراء في القِسمين، فإنْ ظَفِرَ أحدٌ بقسمٍ آخرَ محرَّمٍ أضافَهُ لهٰذه الاثني عشر، وها أنا أُمَثِّلُ كلَّ قسمٍ بمُثُلِهِ اللائقةِ به ليُقاسَ عليها نظائرُها.

القسم الأول: أن يطلبَ الداعي من الله تعالىٰ المستحيلاتِ التي لا تخِلُّ بجلالِ الربوبية، وله أمثلة:

الأول: أن يسأل[1] الله تعالى أن يجعلَه في مكانَين مُتباعدَيْن في زمنٍ واحدٍ ليكونَ مُطَّلِعاً على أحوالِ الإقليمين، فهذا سوءُ أدبٍ على الله تعالىٰ، ولا يُطْلَبُ من الملوكِ إلا ما يُعْلَمُ أنه في قُدْرتِهم، ومَنْ فعلَ غيرَ ذلك فقد عرَّضَهم للعجزِ، لا سيَّما والعبدُ مأمورٌ أن لا يطلبَ إلا ما يُتصوَّرُ وُقوعُه لئلاّ يكونَ مُتهكّماً بالربوبية[2].

---

(١) في المطبوع: أن يطلب من الله.

(٢) علق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله من أنَّ الدعاءَ بالكونِ في مكانَين في زمنٍ واحدٍ حرامٌ لم يأتِ عليه بحُجَّةٍ غيرِ ما أشار إليه من القياسِ على الملوكِ، وهو قياسٌ فاسدٌ لجوازِ العجزِ عليهم، وامتناعهِ عليه تعالىٰ، وما قاله من أنَّ العبدَ مأمورٌ أن لا يطلبَ إلا ما يُتصوَّرُ وقوعُه هو عينُ الدعوىٰ، وما قاله من أنه يلزَمُ أن يكون متهكّماً بالربوبية ممنوعٌ، ولا وَجْهَ لما قاله إلا القياسُ على الملوك، وما باله يقيسُه تعالىٰ عليهم في قصدِ التعجيزِ والتهكُّم، ولا يقيسُه عليهم في قصدِ المبالغة والغلوِّ=

الثاني: أن يسألَ الله تعالىٰ دوامَ إصابةِ كلامِهِ من الحِكَمِ الدقيقة، والعلومِ الشريفةِ أبدَ الدهرِ، ليفتخرَ بذلك على سائرِ الفضلاءِ، وينتفعَ به أكثرَ من سائر العلماء[1].

الثالث: أن يسألَ الله تعالىٰ الاستغناءَ في ذاتهِ عن الأعراضِ ليسلمَ طولَ عُمُرِه من الآلام والأسقامِ والأنكادِ والمخاوفِ وغيرِ ذلك من البلا، وقد دلّت العقولُ على استحالةِ جميعِ ذلك، فإذا كانت هٰذه الأمورُ مستحيلةً في حَقِّه عَقْلاً، كان طلبُها من الله تعالىٰ سوءَ أدبٍ عليه، لأنَّ ذلك يُعَدُّ في العادة تلاعُباً وضَحِكاً من المطلوب منه، والله تعالىٰ يجبُ له من الإجلالِ فوقَ ما يجبُ لخلقهِ، فما نافىٰ إجلالَ خَلْقهِ أولىٰ أنْ يُنافيَ إجلالَه تعالى من كلِّ نقصٍ[2]، بل قد عابَ الله تعالى جميعَ خَلْقهِ بقوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ﴾ [الأنعام: ٩١] أي: عَظَّموه حَقَّ تعظيمهِ[3]،

= في التعظيم والتفخيم فقد خُوطبَ الملوكُ بنسبةِ المستحيلاتِ العقليةِ والعاديةِ إليهم على وَجْهِ الغُلوِّ في ترفيعِهم لا على قصدِ تعجيزِهم، بل لقائلٍ أن يقول: مَنْ خاطبَ الله تعالىٰ بمِثْلِ ذلك تعيَّنَ أن يكونَ للمبالغةِ في التعظيم، كما هو الواجبُ في حقِّه، أو قاصداً للتعجيز، أو غيرَ قاصدٍ لهذا ولا لِهذا، فعلى التقدير الأول لا حرجَ بل يكون مُطيعاً مأجوراً، وعلى التقديرِ الثاني يكون عاصياً، وعلى التقديرِ الثالث يكونُ مُطيعاً بصورةِ الدعاءِ مُثاباً عليه، غيرَ مطيعٍ ولا عاصٍ بالقصدِ لعُرُوِّه عنه.

(١) علق عليه ابن الشاط بقوله: ليس هذا المثالُ من هذا القِسْمِ، بل هو من القِسمِ الثاني الذي هو طلبُ المستحيلات العادية.

(٢) علق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله مِن أنَّ هٰذه الأمورَ مستحيلةٌ عقلاً خطأٌ، بل هي مستحيلةٌ عادةً، إلا الاستغناءَ عن الأعراض، فهو من المستحيلِ عَقْلاً خاصةً عند من لا يجوِّز العرضَ، ولا عند من يجوِّزه، وما قاله من أنَّ طلبَ ذلك سوءُ أدبٍ قد مرَّ جوابه، وما قاله من أنه يجبُ لله تعالىٰ من الإجلالِ إلى آخرِه صحيحٌ غيرَ أنَّ في كلامهِ إيهامَ المشاركةِ في مُوجَبِ الإجلالِ من جهةِ اقتضاءِ «أفعل» التي للمفاضلة.

(٣) قد جعلها أهلُ التفسير فيمن كذَّب رُسُلَ الله، ولم يرفع رأساً بطاعةِ الله والخضوع له. انظر «تفسير ابن كثير» ٣/ ٣٠٠.

وقال عليه الصلاة والسلام: «لا أُحصي ثناءً عليك أنتَ كما أثنَيْتَ على نفسك»(١) أي: ثناؤك المستحَقُّ: ثناؤك على نفسك، أمّا ثناءُ الخُلقِ فلا، لأنه دون المستحَقِّ(٢)، وقِس علىٰ هذه المُثُلِ نظائرَها، واقضِ بأنَّها معصيةٌ، ولا تصِلُ إلى الكفرِ، لأنَّها من باب/ قلَّةِ الأدبِ في المعاملةِ ٢١٢/أ دون انتهاكِ حُرمةِ ذي الجلال والعَظَمة(٣).

القسم الثاني من المُحرَّم الذي لا يكون كُفراً: أن يسألَ الداعي من الله تعالىٰ المستحيلاتِ العاديةَ إلا أن يكونَ نبياً، فإنَّ عادةَ الأنبياءِ عليهم الصلاة والسلام خرقُ العادة، فيجوزُ لهم ذلك كما سألوا نزولَ المائدةِ من السماء، وخروجَ الناقةِ من الصخرةِ الصمَّاء، أو يكونَ وليّاً له مع الله تعالىٰ عادةٌ بذلك، فهو جارٍ على عادتهِ، فلا يُعَدُّ ذلك من الفريقَيْن قلَّةَ أدبٍ، أو لا يكونَ ولياً، ويسألَ خَرْقَ العادةِ، ويكونَ معنىٰ سؤاله أن يجعله وليّاً من أهلِ الولايةِ حتى يستحقَّ خَرْقَ العادة، فهٰذه الأقسامُ الثلاثةُ ليست حراماً(٤).

وأما المُحَرَّمُ فله أمثلة:

---

(١) سبق تخريجُه.

(٢) علق عليه ابن الشاط بقوله: إن كان الثناءُ اللائقُ بجلالهِ تعالىٰ مما يدخلُ تحتَ اكتسابِ البشرِ، ثم قَصَّروا فيه لحَقِهم الذمُّ والعيبُ لأجل ذلك، وإن كان ممّا لا يدخُلُ فلا يلحَقُهم ذمٌّ ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦].

(٣) علق عليه ابن الشاط بقوله: قد سبق أنه لم يأت بحُجَّةٍ على أنَّ مِثْلَ ذلك قلَّةُ أدب، فلا قياسَ والله أعلم.

(٤) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إجازةُ دعاءِ من ليس بوليّ بخرقِ العادةِ إجازةٌ للدعاءِ بخرقِ العادة، فكلُّ ما أنكَره من ذلك فقد أجازَه على الوجهِ الذي ذكره، وإذا أجازه على ذلك الوجهِ فقد أجازَه على الجملةِ، فلا يصحُّ له مَنْعُه بعد ذلك.

الأول: أن يسأل الله تعالىٰ الاستغناءَ عن التنفُّس في الهواءِ، ليأمَنَ الاختناقَ على نفسِه، وقد دلَّت العادةُ على استحالةِ ذلك[١].

الثاني: أن يسأل الله تعالىٰ العافيةَ من المرضِ أبدَ الدهرِ، لينتفعَ بقُواه وحواسِّه وأعضائِه أبدَ الدهر، وقد دلَّت العادةُ على استحالةِ ذلك.

الثالث: أن يسألَ الله تعالىٰ الولدَ من غير جماعٍ، أو الثمارَ من غير أشجارٍ وغِراس، وقد دلَّت العادةُ على استحالةِ ذلك، فطالبُ ذلك مسيءُ الأدبَ علىٰ الله تعالى، وكذلك قولُ الداعي: اللهمَّ لا تَرْم نفساً[٢] في شِدَّة، فإنَّ عادة اللهِ تعالىٰ جاريةٌ قَطْعاً بوقوعِ بعضِ الأنفُسِ في الشدائدِ، بل لا تكادُ نفسٌ تسلَمُ من شدةٍ في مدَّةِ حياتها، وكذلك قولُ الداعي: خَرَق الله تعالىٰ العادةَ في بقائك، وكذلك قولُه: أعطِنا خيرَ الدُّنيا والآخرةِ، واصرِفْ عنّا شَرَّ الدنيا والآخرةِ لا يجوزُ، لأنَّ من المُحالِ أن يحصُلَ هذا المدعوُّ به لهذا الداعي، فلا بُدَّ أن يُقْصَدَ بهذا العمومِ الخُصوصُ، إذ لا بُدَّ أن يفوتَ هٰذا الداعي رُتْبَةُ النبوةِ، ومرتبةُ الملائكة، ودرجاتُ الأنبياء في الجنةِ، ولا بُدَّ أن يدركَه بعضُ الشرور، ولو سكراتُ الموتِ ووحشةُ القبر، فلا بُدَّ أن يُقصدَ بهذا العموم الخصوصُ، وقِسْ على هٰذه نظائرَها[٣]. بل يجبُ على كلِّ عاقلٍ أن يفهمَ عوائدَ الله تعالىٰ

---

(١) علق عليه ابن الشاط بقوله: قد أجاز ذلك على وجهِ القصد لطلب الولاية، وحكمُه بأنه إساءةُ أدبٍ دعوىٰ عريَّةٌ عن الحُجَّة، وتكثيرُه الأمثلة لا حاجة إليه.

(٢) في المطبوع: بنا.

(٣) علق عليه ابن الشاط بقوله: ليس كونُ هٰذه الأمور واقعةً على وجهِ الخصوصِ بموجبٍ أن لا تُطْلَبَ إلا على وجهِ الخصوص، بل يجوزُ أن تُطْلَبَ على وجهِ العموم وغايتُه أن نقول: طلبُ مِثْلِ ذلك طلبٌ للممتنع عادةً، على معنىٰ أن يقصدَ الطالبُ بطلبهِ أن يصيرَ ولياً، فتُخْرَقَ له العادةُ، فقد جوَّز ما منع.

في تَصرُّفاتهِ في خلقه، ورَبْطَه المسبَّبات بالأسبابِ في الدنيا والآخرةِ مع إمكانِ صدورها عن قُدرته بغيرِ تلك الأسباب، أو بغيرِ سببٍ البتَّة، بل رتَّب الله تعالىٰ مملكتَه على نظام دَبَّره، ووضعَها على قانون قضاه وقَدَّره، لا يُسْأَلُ عمّا/ يفعل، فإذا سأل الداعي من الله تعالى تغييرَ مملكتهِ ونَقْضَ نظامهِ، وسلوكَ غيرِ عوائدهِ في مُلْكِه، كان مُسيئاً للأدبِ عليه عزَّ وجلَّ، بل ذلك سوءُ أدبٍ على أدنى الملوكِ بل الولاة[1]، ولذلك عابَ العلماءُ، وغَلَّطوا جماعةً من العُبَّاد حيث توسَّطوا القِفار من غيرِ زادٍ، ولجَّجوا في البحارِ في زمنِ الهولِ في غيرِ الزمنِ المعتادِ، طالبين من الله تعالىٰ خَرْقَ عوائدِه لهم في هٰذه الأحوال، فهم يعتقدون أنهم سائرونَ إلى الله تعالى، وهم ذاهبون عنه، ظانِّين أنَّ هٰذه الحالةَ هي حقيقةُ التوكل، وأنَّ ما عداها يُنافي الاعتمادَ علىٰ الله تعالى، وهذا غلطٌ عظيم، فقد دخل سيِّدُ المتوكلين محمدٌ رسولُ الله مكة محفوفاً بالخيلِ والرَّجْلِ والكُراع والسِّلاحِ في كتيبتهِ الخضراء مُظاهِراً بين دِرْعَين على رأسِه مِغْفَرٌ من حديد، وقال في أولِ أمرِه: «من يعصمُني حتى أبلِّغَ رسالةَ ربي»، وكان في آخرِ عُمُرِه عند أكملِ أحواله مع ربِّه يدَّخِرُ لعياله قوتَ سنةٍ[2]، وهو سيِّدُ المتوكلين[3].

٢١٢/ب

---

(١) علق عليه ابن الشاط بقوله: لم يأتِ على دعواه بحُجَّة، وما قال إنه سوءُ أدبٍ من ذلك، وهو طلبُ خرقِ العادةِ هو عَيْنُ ما جوَّزه للداعي على قَصْدِ أن يصيرَ ولياً وبالجملةِ فكلُّ ما منعَه من هٰذه الأدعيةِ لم يأتِ على مَنْعهِ بحُجَّةٍ أصلاً إلا ما أشارَ إليه من القياسِ على الملوكِ، وهو قياسٌ فاسدٌ لا شكَّ في فساده.

(٢) قد سبق تخريج هذه الأحاديث.

(٣) علق عليه ابن الشاط بقوله: تغليطُ مَنْ غَلَّط من العلماءِ جماعةَ العُبَّادِ فيما ذكره غَلَطٌ من أولئك العُلماء، لأنه مبنيٌّ على إساءَتِهم الظنَّ بأُولئك العبَّاد، وإساءةُ الظنِّ بعامةِ المسلمين ممنوعةٌ شَرْعاً، فكيف بالعُبَّاد منهم! والعُبَّاد الذين فعلوا =

وتحقيقُ هذا الباب: أن تعلمَ أنَّ التوكُّلَ اعتمادُ القلبِ على الله تعالىٰ فيما يطلبه من خيرٍ، أو يكرَهُه من ضَيْرٍ، لأجل أنه المستولي بقُدرته وإرادته على سائرِ الكائناتِ من غيرِ مُشارِكٍ له في ذلك ﴿ مَّا يَفْتَحِ ٱللَّهُ لِلنَّاسِ مِن رَّحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا ۖ وَمَا يُمْسِكْ فَلَا مُرْسِلَ لَهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ ﴾ [فاطر: ٢][(١)] ومع هذا فله عوائدُ في مُلكهِ رتَّبها بحكمتهِ، فمقتضىٰ شمولِ قُدرتهِ انقطاعُ القلبِ عن غيرِه، ومُقْتضىٰ سلوكِ أدبهِ التماسُ فَضْلهِ من عوائده، وقد انقسمَ الخلقُ في هذا المقام ثلاثةَ أقسام:

= ذلك لا يخلو أن يكونوا ممَّن تعوَّد خَرْقَ العادةِ له، أو ممَّن لم يتعوَّد ذلك، فإن كانوا من القسم الأول فلا عَيْبَ عليهم، وإن كانوا من القسمِ الثاني، فلا يخلو أن يكونوا ممّن غلبَ عليهم في ذلك أحوالٌ لا يستطيعون دَفْعَها، أو ممن لم يغلبْ عليهم أحوالٌ كذلك، فإن كانوا من القسمِ الأول فلا عَيْبَ عليهم لعدم استطاعتِهم دَفْعَ ذلك، وإن كانوا من القسمِ الثاني يكونون مرتكبين لممنوعٍ، فيلحقُهم العيبُ، فما بالُ أولئك العلماءِ حكَموا عليهم بأنَّهم من هذا الأخير دون القسم الأول والثاني؟ أليسَ ذلك إساءةَ ظنٍّ في موطنٍ يمكنُ فيه تحسينُه؟ ولم يُساءُ بهم الظنُّ فيُظَنَّ أنهم ظانُّونَ أنَّ ذلك حقيقةُ التوكُّل بل الظنُّ بهم أنهم يعلمون حقيقةَ التوكُّل، وأنه كما لا ينافي التسبُّبَ لا ينافي أيضاً عدمَ التسبُّب، وما ذكره من فعلِ النبيِّ ﷺ لا حُجَّةَ له فيه على أنَّ التوكُّلَ لا بُدَّ معه من التسبُّب؛ إذ مساقُ كلامهِ يقتضي أنَّ التوكُّل مع التسبُّبِ يصحُّ، ومع عدمِ التسبُّبِ يصحُّ، وما عدلَ النبيُّ ﷺ إلى التوكلِ إلا لأنه المعلمُ المُقْتدىٰ به، والاقتداءُ به ليس مختصّاً بالخواصِّ، والجمهورُ قلّما تطمئنّ نفوسُهم إلا مع التسبُّب، والأحكامُ الشرعيةُ واردةٌ على الغالب لا على النادر، مع أنه لقائلٍ أن يقول: إنَّ التوكُّلَ وإن صحَّ مع التسبُّبِ وعدمِه، فالتوكلُ مع التسبُّبِ راجحٌ في حقِّه للحاجةِ لتعليمِ الجمهورِ كما سبق، ولأَمْنهِ من شائبةِ مُراعاةِ الأسباب لعصمتهِ ﷺ، والتوكلُ مع عدمِ التسبُّبِ راجحٌ في حقِّ غيرِه لعدمِ أمْنهِ من شائبةِ مراعاةِ الأسباب لعدمِ عِصْمته، والله تعالى أعلم.

(١) علق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك صحيحٌ لا رَيْبَ فيه.

قسم عاملوا الله تعالى بمُقتضىٰ شمولِ قُدرتهِ للخيرِ والشرّ، فحصَلوا على حقيقةِ التوكلِ، وأعرَضوا عن الأسباب، ففاتهم الأدبُ الواجبُ الاتباعِ[1]:

وقسمٌ لاحظوا الأسبابَ واستولَتْ على قلوبِهم، فحجَبتْهم عن الله تعالىٰ، فهؤلاء فاتهم التوكُل والأدبُ، وهذا هو المَهْيَعُ[2] العامُّ الذي هلكَ فيه أكثرُ الخلائق.

وقسمٌ عاملوا الله تعالىٰ بمُقْتضىٰ شمولِ قدرته وعوائدهِ في مملكتهِ، فهٰؤلاءِ جامعون بين التوكُّل والأدبِ، وهذا مقامُ الأنبياء وخواصِّ العلماءِ والأصفياء.

واعلم أنَّ قليلَ الأدبِ خيرٌ من كثيرِ العمل، ولذلك هلك إبليسُ، وضاعَ كثيرُ عملهِ بقلَّة أدبهِ/ فنسأل الله السلامة في الدنيا والآخرة، وقال الرجلُ الصالحُ لابنه: يا بنيَّ اجعَل عَمَلك مِلْحاً، وأدَبك دقيقاً، أي: ليكن استكثارُك من الأدبِ أكثرَ من استكثارِك من العمل لكثرة جَدْواه، ونفاسةِ معناه[3].

٢١٣/أ

(١) علق عليه ابن الشاط بقوله: قد اعترف هنا بأن حقيقةَ التوكلِ المعاملةُ بمُقْتضىٰ شمولِ القُدرة والإرادةِ مع الإعراضِ عن الأسباب، وهو عينُ ما عابَ على العُبَّادِ حيث قال: ظانِّين أنَّ هٰذه الحالةَ هي حقيقةُ التوكل، فقوله هنا مناقضٌ بظاهرهِ لذلك، وقد تقدَّم بيانُ أنَّ التوكُّل يصحُّ مع التسبُّب، ومع عدمِ التسبُّب، وأنَّ الرسلَ ومن في معناهم من العلماءِ المُقْتَدىٰ بهم يترجَّحُ في حقِّهم التوكلُ مع التسبُّب لضرورةِ اقتداءِ الجمهور بهم مع ما تختصُّ به الرسلُ من العِصمة، وأنَّ مَنْ عداهم ممن ليس مُقتضياً للاقتداءِ به يترجَّحُ في حقِّه التوكلُ مع عدمِ التسبب، لأنه أبعدُ من شائبةِ مراعاةِ الأسبابِ، والله تعالى أعلم.

(٢) وهو الطريق البَيِّن.

(٣) علق عليه ابن الشاط بقوله: مُسَلَّمٌ أنَّ قلَّةَ الأدب ممنوعة، ولكنه يفتقر إلى دليلٍ على أنَّ ما ذكره من الأدعية من جملةِ قلَّةِ الأدب.

ويدلُّ على تحريمِ طلبِ خَرْقِ العوائدِ قولهُ تعالىٰ: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥] أي: لا تركبوا الأخطارَ التي دلَّت العادةُ على أنَّها مُهْلكة، وقولهُ تعالى: ﴿وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى﴾ [البقرة: ١٩٧] أي: الواقيةُ لكم من الحاجةِ إلى السؤالِ والسرقةِ، فإنهم كانوا يسافرون إلى الجهادِ والحجِّ بغيرِ زادٍ، فربما وقعَ بعضُهم في إحدىٰ المفسدتَيْن المذكورتَيْن، فأمرَهم الله تعالىٰ بالتزامِ العوائدِ، وحَرَّم عليهم تَرْكَها[١]، فإنَّ المأمورَ به منهيٌّ عن ضِدِّه بل أضدادِه، وقد قيل لبعضِ السلف: إن كنتَ متوكلاً على الله ومُعتمداً عليه وواثقاً بقضائه وقَدَرِه، فألْقِ نفسَك من هذا الحائط، فإنَّه لن يُصيبَك إلا ما قُدِّر لك، فقال: إنَّ الله خلقَ عبادَه ليُجرِّبَهم ويَمْتحنَهم لا ليُجرِّبوه ويمتحنوه، إشارةً إلى سلوكِ الأدبِ مع الله تعالىٰ، جَعَلنا الله تعالى من أهلِ الأدبِ معه ومع عبادِهِ حتى نلقاه بمَنِّه وكرمهِ[٢].

القسم الثالث الذي ليس بكفر، وهو مُحرَّم: أن يطلبَ الداعي من الله تعالىٰ نَفْيَ أمرٍ دلَّ السمعُ على نَفْيه، وله أمثلة:

الأول: أن يقولَ: ربَّنا لا تؤاخِذْنا إن نسينا أو أخطأنا، ربَّنا ولا تحمِلْ علينا إصْراً كما حَمَلْتَه على الذين من قَبْلِنا، رَبَّنا ولا تُحَمِّلْنا ما لا

---

(١) أخرج البخاري (١٥٢٣) وأبو داود (١٧٣٠) من حديث ابن عباس قال: كان أهلُ اليمن يحجُّون ولا يتزوَّدون، ويقولون: نحن المتوكّلون، فأنزل الله ﴿وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى﴾ [البقرة: ١٩٧].

(٢) علق عليه ابن الشاط بقوله: كلُّ ما ذكره محتجّاً به نقولُ بمُوجَبِهِ، ولا يلزَمُ منه مقصودُه، فإنَّ كلَّ ما ذكره ليس فيه دليلٌ على منع طلبِ المستحيلِ، وإنما فيه المنعُ من ارتكابِ العملِ على خلافِ العادة، والعملُ على خلافِ العادة مغايرٌ لطلبِ خَرْقِها، فلا يلزَمُ من المنعِ من أحدهما المنعُ من الآخر.

طاقةَ لنا به، مع أن رسول الله ﷺ قد قال: «رُفِعَ عن أُمَّتي الخطأُ والنسيان وما استُكْرِهوا عليه»[1]، فقد دلَّ هذا الحديثُ على أنَّ هٰذه الأمورَ مرفوعةٌ عن العبادِ، فيكونُ طلبُها من الله تعالى طلباً لتحصيل الحاصِل، فيكون سوءَ أدبٍ علىٰ الله تعالى، لأنه طلبٌ عَريٌّ عن الحاجةِ والافتقار إليه[2]، ولو أن أحدَنا سأل بعضَ الملوك أمراً، فقضاه له، ثم سأله إياه بعد ذلك عالِماً بقضائهِ له، لعُدَّ هذا الطلبُ الثاني استهزاءً بالملكِ وتلاعُباً به، ولحَسُنَ من ذلك الملك تأديبُه، فأَوْلىٰ أن يستحقَّ التأديبَ إذا فَعل ذلك مع الله تعالى[3].

---

(١) سبق تخريجُه.

(٢) انظر «تفسير ابن كثير» ١/ ٧٣٨ حيث ذكر أنه قد ثبت في «صحيح مسلم» أنَّ الله تعالى قد استجاب دعاءَ الداعين بهذه الدعوات وقال: «قال الله نعم» عن ابن عباس عن رسولِ الله ﷺ قال: «قال الله: قد فعلتُ» فإبطالِ القرافيّ لهذه النقولِ الثابتة بالقياسِ على الملوكِ غير صحيح، وسيرد في كلام ابن الشاط ما يُوَهِّي كلامه.

(٣) علق عليه ابن الشاط بقوله: لم يأتِ بحُجَّةٍ على ما ادَّعاه غيرَ ما عوَّل عليه من القياسِ على الملوكِ، وهو قياسٌ لا يصحُّ لعدمِ الجامع، وكيف يقاسُ الخالقُ بالمخلوق؟ والربُّ بالمربوب؟ والخالقُ يستحيلُ عليه النقصُ والمخلوقُ يجوز عليه النقصُ، ثم ما قاله من أنَّ طلبَ تحصيلِ الحاصلِ عَرِيٌّ عن الحاجةِ ممنوعٌ، لجوازِ حَمْلهِ على طلبِ مِثْلهِ، أو الإجابةِ بإعطاءِ العِوَضِ عنه في الدنيا، أو في الآخِرة، ولم لا يكونُ الدعاءُ بما ذكره وما أَشبه مما يمتنعُ، ويتعذَّرُ عقلاً وعادة متنوعاً بحسب الداعي به؟ فإن كان غافلاً عن تعذُّرِه، فلا بأسَ عليه لما ثبتَ من رفعِ الحرجِ عن الغافل، وإذا كان غيرَ غافلٍ، فإن كان قاصداً لطلبِ ذلك المتعذِّر بعيْنِهِ فلا مانعَ أن يُعَوِّضَه الله تعالى، وإن لم يقصِد للعوضِ كما إذا طلبَ غيرَ المتعذِّر، وكان مما علم الله تعالىٰ أنه لا يقع جزاءَ له على لَجَئِه إلى الله تعالىٰ، وابتهالهِ إلى عظيمِ كمالهِ وجلالهِ، وإن كان قاصداً للتلاعبِ والاستهزاءِ أو التعجيزِ أو ما اشبه ذلك، فهٰهُنا يكون عاصِياً بسبب قَصْدهِ ذلك، لا بمُجرَّدِ دعائهِ بالمتعذِّر كما هو مُقتضىٰ كلامِ الشهابِ في هٰذه الأبواب، والله تعالى أعلم.

٢١٣/ب ولو رأينا رجلاً يقول: اللهمَّ افرضْ علينا الصلاة، وأوجبْ/ علينا الزكاةَ، واجعل السماءَ فوقَنا والأرضَ تحتَنا، لبادَرْنا إلى الإنكارِ عليه لقُبْحِ ما صدرَ منه من التلاعُبِ والاستهزاءِ في دعائهِ(١)، إلَّا أن يُريدَ الداعي بقوله: «إن نسينا» أي: تركناه مع العَمْدِ، كقوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ نَنسَىٰكُمْ كَمَا نَسِيتُمْ لِقَآءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا﴾ [الجاثية: ٣٤] وقولهِ تعالى: ﴿نَسُوا۟ ٱللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾ [التوبة: ٦٧] أي: تركوا طاعتَه، فتركَ الله تعالىٰ الإحسانَ إليهم، فهذا يجوزُ لأنه طلبُ العفوِ عمّا لم يَعْلم العفوَ فيه(٢).

أما النسيانُ الذي هو التركُ مع غفلةِ الذي هو مشتهرٌ في العُرْفِ لا يجوزُ طلبُ العفوِ فيه، لأنَّ طلبَ العفوِ فيه وعَنه قد عُلِمَ بالنصِّ والإجماع(٣).

وكذلك إذا أراد بقوله: «ربنا ولا تُحَمِّلْنا ما لا طاقةَ لنا به» أي: من البَلايا والرَّزايا والمكروهاتِ، جازَ له لأنه لم تدلَّ النصوصُ على نَفْيِ ذلك بخلافِ التكاليفِ الشرعية، فإنها مرفوعةٌ بقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] فيقتضي طلبَ رَفْعِ ذلك، فإن أطلق

---

(١) علق عليه ابن الشاط بقوله: إنما ذلك الإنكارُ مبنيٌّ على سوءِ أحوالهِ به، وكونِ العادةِ جاريةً بسبقِ ذلك إلى نفسِ السامع لذلك الدعاء، ولا يلزَمُ من كونِ العادةِ جاريةً بسَبْقِ الظنِّ السيّىءِ بذلك الداعي أَن تكونَ حالهُ في دعائه ذلك موافقةً لذلك الظنِّ، بل إن كانت حالهُ في دعائهِ ذلك موافقةً لذلك الظنِّ كان عاصياً، وإلا فلا.

(٢) علق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في هذا صحيح.

(٣) علق عليه ابن الشاط بقوله: لقائلٍ أن يقولَ: النسيانُ العُرفيُّ الذي ذكرَه هنا لا يخلو أن يكونَ مما لا تسبُّبَ فيه، أو مما له فيه تسبُّب، فإن كان من الأولِ فهو مفتقرٌ إلى دليلٍ على أنه ممنوعٌ طلبَ العفوِ عنه، لأن ذلك قلَّةُ أدبٍ، وإن كان من الثاني فلا شكَّ أن طلبَ العفوِ إنما هو طلبُ العَفْو عن التسبُّب، وطلبُ العفوِ عن ذلك طلبٌ للعفوِ عمَّا لم يعلم العفوَ عنه، والله تعالى أعلم.

العمومَ من غيرِ تخصيصٍ لا بالنيةِ ولا بالعادةِ عصىٰ، لاشتمالِ العمومِ على ما لا يجوز، فيكون ذلك حراماً، لأن فيه طلبَ تحصيلِ الحاصل.

فإن قُلتَ: فقد قال تعالىٰ حكايةً عن قوم في سياقِ المدح ﴿ رَبَّنَا وَءَاتِنَا مَا وَعَدتَّنَا عَلَىٰ رُسُلِكَ وَلَا تُخْزِنَا يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ إِنَّكَ لَا تُخْلِفُ ٱلْمِيعَادَ ﴾ [آل عمران: ١٩٤] ووَعْدُ الله سبحانه لا بُدَّ من وقوعه، طلبَ تحصيلَ الحاصلِ وهو عينُ ما نحنُ فيه، ومَدَحَهم الله تعالىٰ، فدلَّ على جوازِ ذلك، وأنت تمنعُه؟!

قلتُ: إنما جاز لهم سؤالُ ما وعدَهم الله به، لأن حصولَه لهم مشروطٌ بالوفاةِ على الإيمان، وهذا شرطٌ مشكوكٌ فيه، والشكّ في الشرطِ يوجبُ الشكَّ في المشروط، فما طلبوا إلا مشكوكاً في حصولهِ لا معلومَ الحصول، وأما ما نحنُ فيه، فليس فيه شرطٌ مجهولٌ، بل عُلِمَ من الشريعةِ بالضرورةِ تَرْكُ المؤاخذةِ بالخَطأ والنسيانِ مطلقاً.

فإن قلتَ: فإذا جَوَّزْتَ ذلك بناءً على الجهالةِ بالشرطِ، فجَوِّزه هٰهُنا بناءً على الجهالةِ بالشرطِ، فإنَّ رسولَ الله ﷺ لم يُخْبِر بذلك مطلقاً، وأنما أخبر بالرفعِ على أُمته، وكونُ الداعي يموتُ، وهو/ من أمتهِ مجهولٌ فما طلبَ إلا مجهولاً بناءً على التقريرِ المتقدم. ٢١٤/أ

قلتُ: كونُه من الأمةِ ليس شَرطاً في هذا الرفع، ودلالةُ الخبرِ على ذلك إنَّما هي من جهةِ المفهوم، ونحنُ نمنعُ كَوْنَ المفهومِ حُجَّةً لاختلافِ العلماءِ فيه[١]، سلَّمْنا أنه حجَّةٌ، لكنه متروكٌ هٰهنا إجماعاً، وتقريرُه أن نقولَ: الكفارُ إما أن تقولَ: هم مُخاطبون بفروعِ الشريعة أوْ ما هُم مخاطبين بفروع الشريعة. فإن قُلْنا: إنهم ليسوا مُخاطبين بفروع الشريعة، فالرفع[٢]

---

(١) انظر «البرهان في أصول الفقه» ١/ ٣٠٢ لإمام الحرمين الجُوَيني.

(٢) في الأصل: فإنّه لو وقع، ولعلَّ ما في المطبوع هو الصواب.

حاصلٌ لهم في جميعِ الفروعِ، النسيانِ وغيرِه، فبطل المفهومُ واستوت الخلائقُ في الرفعِ حينئذٍ، وإن قلنا: إنَّهم مخاطبونَ بالفروع، فلا يكونُ قد شُرِعَ في حَقِّهم ما ليس سَبباً في حَقِّنا، بل كلُّ ما هو سببُ الوجوبِ في حَقِّنا هو سببُ الوجوبِ في حقِّهم، وما هو سببُ التحريمِ في حقِّنا هو سببُ التحريمِ في حقِّهم، وما هو سببُ الترخُّصِ والإباحةِ في حقِّنا فهو كذلك في حقِّهم، فعلىٰ هذا التقريرِ[1] لا يكونُ خصوصُ الأمة شَرْطاً في الرفع، ولم يقُلْ أحدٌ: إنَّ الكفار في الفروع أشدُّ حالًا من الأمة، فظهر أنَّ هذا المفهومَ باطلٌ اتفاقاً، فليس هناك في النسيانِ والخطأ شرطٌ مجهولٌ، فيكون الشارعُ قد أخبرَ بالرفعِ في هٰذه الأمورِ مُطلقاً، فيحرُمُ الدعاءُ به[2].

المثال الثاني: أن يقولَ الداعي: ربَّنا لا تُهْلِكَ هٰذه الأمةَ المُحمَّديةَ بالخَسْفِ العامّ، والريح العاصفة كما هلكَ مَنْ قَبْلَنا، وقد أخبرَ رسولُ الله ﷺ في «مسلم»[3] وغيرِه من «الصحاح»: أنه سأل رَبَّه في إعفاءِ أُمَّتهِ من ذلك، فأجابَه، فيكون طلبُ ذلك معصيةً كما تقدَّم[4].

---

(١) في المطبوع: التقدير.

(٢) قوله: «وكذلك إذا أراد بقوله.. إلى قوله: فيحرمُ الدعاء به» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ليس ما قاله شهابُ الدين في هٰذا الجوابِ وأطالَ فيه بصحيحٍ، لأنَّ مساقَ الحديثِ مُشْعِرٌ بالمدحِ لهذه الأمة، فيتعيَّنُ لذلك اختصاصُها بذلك الرفع، ويلزَمُ القولُ بهذا المفهومِ لقرينةِ المدحِ، ويكونُ هنا في هذا المقامِ شَرْطٌ مجهولٌ كما قاله السائل، ويبطل جوابهُ والله تعالى أعلم.

(٣) انظر «صحيح مسلم» (٢٨٩٠) و«سنن الترمذي» (٢١٧٥) و«صحيح ابن حبان» (٧٢٣٦).

(٤) علق عليه ابن الشاط بقوله: قد تقدَّم أنَّه لم يأت على طلب تحصيلِ الحاصلِ بحُجَّةٍ في أنه معصية، وكذلك جوابُه فيما قال في المثالِ الثالث.

الثالث: أن يقولَ: اللهمَّ لا تُسَلِّط على هٰذه الأمةِ من يستأصلُها، وقد أخبرَ رسولُ الله ﷺ في «الصحاح»[1] بأنه لا تزالُ طائفةٌ من هذه الأمة ظاهرين على الحقِّ لا يضرُّهم مَنْ خالفهم حتى تقومَ الساعةُ، فيكون الدعاءُ بذلك معصيةً لِما مَرَّ.

الرابع: أن يقول الداعي لمريضٍ أو مصاب: اللهمَّ اجعلْ له هذه المَرْضَة، أو هٰذه المصيبةَ كفارةً، وقد دلَّت النصوصُ على أنَّ المصائبَ كفَّاراتٌ لأَهْلِها[2]، وقد تقدَّمَ بيانُ أنَّ السُّخْطَ لا يخلُّ بذلك التكفيرِ، بل يُجَدِّدُ ذنوباً أُخَرَ/ كمن قضىٰ دَيْنَه، ثم استدانَ لا يقال: إنه لم تَبْرأْ ذِمَّتُه من الدَّيْنِ الأول، وكذلك المصابُ بريءٌ من عُهْدةِ الذنبِ الأول، وإن كان قد جَدَّد ذنباً آخرَ بالسُّخطِ، فيكون هذا الدعاءُ معصيةً، بل يقول: اللهمَّ عَظِّم له الكفارةَ.

٢١٤/ب

فإن قلتَ: إنَّ الله تعالىٰ قد أخبر عن قومٍ في الدارِ الآخرةِ أنهم يقولون إذا صُرِفَتْ أبصارُهم تِلقاءَ أصحابِ النار ﴿رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا مَعَ ٱلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [الأعراف:٤٧] وهٰؤلاء ليسوا من أصحاب النار، لقولهِ تعالىٰ: ﴿ ۞ وَإِذَا صُرِفَتْ أَبْصَٰرُهُمْ تِلْقَآءَ أَصْحَٰبِ ٱلنَّارِ﴾ [الأعراف:٤٧] وقد وردَت الأحاديثُ أنَّ من يدخُلُ الجنَّةَ أو يكونُ في الأعرافِ لا يدخُلُ النار، وما علمتُ فيه خلافاً بين العلماء، فيكون دُعاؤهم بتحصيلِ الحاصلِ، ولم يذكُر الله تعالىٰ ذلك في سياقِ الذمِّ لهم، مع أنهم سمعوا تلك النصوصَ في الدنيا، وعلِموا أنَّ من سَلِمَ من النارِ في أولِ أمرهِ لا يدخلُها بعد ذلك.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) فمن ذلك قولهُ ﷺ: «ما يصيبُ المسلمَ من نَصَبٍ ولا وَصَبٍ، ولا هَمٍّ ولا حُزنٍ، ولا أذىً ولا غمّ حتى الشوكةِ يُشاكُها، إلَّا كفَّر الله بها من خطاياه» أخرجه البخاري (٥٦٤١)، ومسلم (٢٥٧٣) من حديث أبي سعيد الخدري وأبي هريرة رضي الله عنهما.

قلتُ: قال المفسرون: هٰؤلاء أصحابُ الأعرافِ وهم على خوفٍ من سوء العاقبة، وأحوالُ[1] القيامةِ توجبُ الدَّهَشَ عن المعلومات، فقد قيل للرسلِ عليهم السلام: ماذا أُجِبْتُم؟ قالوا: لا عِلْمَ لنا، لاستيلاءِ الخوفِ من الله تعالى على قلوبِهم من جهةِ هَوْلِ المنظر[2]، كذلك هٰؤلاء مع أن هٰؤلاءِ ليسوا مكلَّفين، ولا ذمَّ إلا مع التكليف[3].

الخامس: أن يقولَ: اللهمَّ لا تغفِر لفلانٍ الكافرِ، وقد دلَّ السمعُ على أنَّ الله تعالىٰ لا يغفرُ أن يُشْرَكَ به، فهذا مُحرَّمٌ، لأنه من بابِ تحصيلِ الحاصل، وقلَّةِ الأدبِ بخلافِ اللّهمَّ اغفِر له، فإنه كُفْرٌ، لأنه من باب تكذيبِ السمعِ القاطع.

القسم الرابع من المُحَرَّمِ الذي ليس بكُفرٍ: أن يسأل الداعي الله تعالىٰ ثُبوتَ أمرٍ دلَّ السمعُ على ثُبوته، وله أمثلة:

الأول: أن يقولَ الداعي: جعلَ الله موتَ مَنْ مات لك من أولادِك حجاباً من النار، وقد دلَّ الحديثُ الصحيح على أنَّ مَنْ مات له اثنان من الولدِ كانا حجاباً له من النار[4]، فيكونُ هذا الدعاءُ معصيةً.

فإن قُلْتَ: قد أمرنا رسولُ الله ﷺ أن ندعُوَ له بقوله: «اللهمَّ آتِ محمداً الوسيلةَ والفضيلةَ والدرجةَ الرفيعةَ وابعَثْه المقامَ المحمودَ الذي

---

(١) في المطبوع: وأهوال.

(٢) وهذا التفسيرُ منقولٌ عن مجاهدٍ والحسن البصريِّ وغيرِهما، انظر «تفسير ابن كثيرٍ» ٣/ ٢٢٢.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: على تسليم جوابه للسائلِ يبقى هو مطالباً بدليل المنع من مِثْلِ ذلك الدعاء، ولم يأت بدليل ولا شِبْهه، وكذلك جوابُه في المثالِ الخامس، وقد سبق الكلامُ على الدعاءِ بالغفرانِ للكافر.

(٤) وهو في «صحيح ابن حبّان» (٢٩٤٦) من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنه.

وعَدْتَه/ إنك لا تخلفُ الميعاد»[1]، وقد ورد في «الحديث الصحيح»: ٢١٥/أ
أنَّ الوسيلةَ درجةٌ في الجنةِ لعبدٍ صالح، وأرجو أن أكون إياه، وأنَّ المقامَ المحمودَ هو الشفاعةُ[2]، وقد أخبرنا رسولُ الله ﷺ أنه أُعطيها، فيلزَمُ أحدُ الأمرينِ: إمَّا إباحةُ الدعاءِ بما هو ثابتٌ، وإما الإشكالُ على الأخبارِ على كونه عليه السلام أعطيها.

قلت: ذكرَ العلماءُ في هٰذا الحديث أنَّ رسولَ الله ﷺ أُعْلِمَ أنه أُعْطِيَ هٰذه الأمورَ مُرتَّبةً على دعائِنا، وأُعْلِمَ أنَّ دُعاءَنا يُحَصِّلُ له ذلك، فحَسُنَ أمرُنا بالدعاءِ له، لأنه سببُ هٰذه الأمورِ، وحَسُن الإخبارُ بحصولِها، لأنه أُعْلِمَ بوقوعِ سببِ حصُولها، والمُحَرَّمُ إنَّما هو الدعاءُ بحصولِ شيءٍ قد عُلِمَ حصولهُ من غيرِ دُعائِنا، فاندفع الإشكال[3].

الثاني: أن يقولَ الداعي: اللهمَّ اجعلْ صومَ عاشوراءَ مُكفِّراً لسنةٍ، وقد جاء في الحديثِ الصحيح: «أن صَوْمَ يومِ عرفةَ يكفِّرُ سنتَيْن، وصَوْمَ يومِ عاشوراء يكفِّر سنةً»[4]، فلا يجوزُ طلبُ شيءٍ من ذلك.

الثالث: أن يقول: اللهمَّ اجعل صلواتي كفاراتٍ لما بينهُنَّ، وقد قال رسولُ الله ﷺ في الحديثِ الصحيح: «الصلاةُ إلى الصلاة كفَّارةٌ لما

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) انظر «صحيح مسلم» (٣٨٤)، و«سنن أبي داود» (٥٢٣)، و«صحيح ابن حبان» (١٦٩٠).

(٣) علق عليه ابن الشاط بقوله: جوابُه هذا مبنيٌّ على أنَّ الدعاءَ بمِثْل ذلك من تحصيلِ المعلومِ الحصولِ ممنوعٌ، وذلك هو عينُ دعواه من غيرِ حُجَّةٍ أتىٰ بها.

(٤) انظر «صحيح مسلم» (١١٦٢) (١٩٧).

بينهما»[1]، فيكونُ الدعاءُ بذلك معصيةً لِما مرَّ[2]، وألْحِقْ بهٰذه المُثُلِ نظائرها.

القسمُ الخامس في المُحَرَّمِ الذي ليس بكفرٍ: أن يطلبَ الداعي من الله تعالىٰ نفيَ[3] ما دلَّ السمعُ الواردُ بطريقِ الآحادِ على ثُبوته، وقولي: بطريقِ الآحادِ احترازٌ من المُتواترِ، فإنَّ طَلَبَ نَفْي ذلك من قبيلِ الكفرِ كما تقدَّم[4]، وله أمثلة:

الأول: أن يقولَ: اللهمَّ اغفِر للمسلمين جميعَ ذنوبهم، وقد دلَّت الأحاديثُ الصحيحةُ على أنه لا بُدَّ من دخولِ طائفةٍ من المسلمين النار، وخروجِهم منها بشفاعةٍ وبغيرِ شفاعة، ودخولُهم النارَ إنما هو بذنُوبِهم، فلو غُفِرَ للمسلمين كلِّهم ذنوبُهم كلُّها لم يدخُل أحدٌ النارَ، فيكون هذا الدعاءُ مُستلزِماً لتكذيبِ تلك الأحاديثِ الصحيحةِ، فيكونُ معصيةً، ولا يكونُ كُفراً، لأنها أخبارُ آحاد، والتكفيرُ إنما يكونُ بجَحْدِ ما عُلِمَ ثبوتُه بالضرورةِ أو بالتواترِ.

فإن قُلْتَ: في آدابِ الدعاءِ إذا قال الإنسان: اللهمَّ اغفِرْ لي، أن يقول: ولجميعِ المسلمين، وهذا خلافُ ما قرَّرته، وقد أخبر الله تعالىٰ/ ٢١٥/ب عن الملائكة صلواتُ الله عليهم أنهم يقولون: ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ

---

(١) لفظُ الحديث عند مسلم: «الصلواتُ الخمسُ، والجُمعةُ إلى الجمعةِ كفَّارةٌ لما بينهنَّ ما لم تُغْشَ الكبائر» وصحَّحه ابن حبّان (١٧٣٣) من حديثِ أبي هريرة، وفيه تمام تخريجه.

(٢) علق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله دعوىٰ كما سبق، مع أنَّ هٰذين المثالَيْن يتَّجه فيهما أن يكون دعاءً بتحسين عاقبته، وذلك مجهولٌ عنده.

(٣) زيادة من المطبوع.

(٤) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قد تقدَّم الكلامُ على طلبِ نَفْي ما دلَّ السمعُ القاطعُ على ثبوته، وأنه ليس بكفرٍ إلَّا على رأي من يكفِّر بالمآلِ، وليس ذلك مَذْهبَه.

﴿رَحْمَةً وَعِلْمًا فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ﴾ [غافر: ٧] أي: تابوا من الكفر واتبعوا الإسلام، ولفظ «الذين» عامٌّ في التائبين من الكفرِ، وهم المؤمنون، فيكونُ عامّاً في المؤمنين، وكذلك قولهُ تعالى: ﴿وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَن فِي الْأَرْضِ﴾ [الشورى: ٥] عامٌّ في جميعِ مَنْ في الأرض، وهو خلافُ ما قررته.

قلت: الجوابُ عن الأول: أنَّ الإنسانَ إذا قال: اللهمَّ اغفِر لي، فإنْ أرادَ المغفرةَ من حيث الجملةُ لا على وجهِ التعميمِ، صَحَّ أن يُشْركَ معه كافَّةَ المسلمين فيما طلبه لنفسه، لأنه لا منافاةَ بين مغفرةِ بعضِ الذنوب، ودخولِهم النارَ ببعضٍ آخرَ، فلا يُنافي الدعاءُ أحاديثَ الشفاعةِ، وإن أراد مغفرةَ جميعِ ذنوبهِ، صحَّ ذلك في حَقّه، لأنه لم يتعيَّنْ أن يكونَ من الداخلين النارَ الخارجين بالشفاعة، وأما في حقِّ المؤمنين، فإن أرادَ المغفرةَ من حيث الجملةُ، ولم يُشْرِكْهم معه في جملةِ ما طلبه لنفسه، صحَّ أيضاً، إذ لا مُنافاةَ، فلا رَدَّ على النبوةِ، وإن أراد اشتراكَهم معه في جملةِ ما طلبه لنفسِه، وهو مغفرةُ جميعِ الذنوبِ، فذلك مُحَرَّمٌ فضلاً عن كونهِ من آدابِ الدعاء.

عن الثاني: أنَّ طلبَ الملائكةِ المغفرةَ للمؤمنِ بقولِهم: ﴿فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا﴾ وبقولهِ تعالى: ﴿وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَن فِي الْأَرْضِ﴾ [الشورى: ٥] لا عُمومَ في تلك الألفاظ لكونها أفعالًا في سياق الثبوتِ فلا تعمُّ إجماعاً، ولو كانت للعموم لوجبَ أن يُعْتَقَدَ أنهم أرادوا بها الخصوصَ، وهو المغفرةُ من حيث الجملةُ للقواعدِ الدالةِ على ذلك، وإن أَطلق الداعي قوله: اللهمَّ اغفِر لي ولجميعِ المسلمين من غيرِ نيَّةٍ جازَ، لأن لفظة «افعل» في سياق الثبوتِ، فلا تعمُّ كما أطلقَتْهُ الملائكة[1].

---

(١) علق عليه ابن الشاط بقوله: لقد كَلَّفَ هذا الإنسانُ نفسَه شَطَطاً، وادّعىٰ دواعيَ لا =

المثال الثاني: أن يقولَ الداعي: اللهم اكفني أَمْرَ العُرْيِ يومَ القيامة حتى تستترَ عورتي عن الأبصارِ، وقد وردَ في «الصحيح»[1]: أنَّ الخلائقَ يُحشرونَ حُفاةً عُراةً غُرْلًا، فيكونُ هذا الدعاءُ مستلزِماً للردّ على رسولِ الله ﷺ في خبرهِ، فيكونُ معصيةً.

الثالث: أن يقول: اللهم إذا قَبضْتَني إليك وأمَتْني، فلا تُحْيني إلى يومِ القيامةِ حتى استريحَ من وَحْشةِ القبرِ، وقد وردَ في الحديث الصحيح رجوعُ الأرواحِ إلى الأجساد، وأنَّ الميت يسمَعُ خَفْقَ أنْعِلةِ المُنصرفين[2]، وقد قال عليه السلام في قتلىٰ بدر: «ما أنتُم/ بأسمَعَ منهم»[3] وليس ذلك خاصاً بهم إجماعاً، فيكونُ هذا الدعاءُ مستلزماً للردّ على رسول الله ﷺ فيكونُ معصيةً، ولكونه من بابِ الآحاد لا يكونُ كفراً[4].

٢١٦/أ

= دليلَ عليها، ولا حاجةَ إليها وَهماً منه وغَلَطاً، وما المانع من أن يكلِّفَ الله تعالى خَلْقَه أن يطلبوا منه المغفرةَ لذنوبِ كلّ واحدٍ من المؤمنين مع أنه قد قضىٰ بأنَّ منهم من لا يغفرُ له، ومن أين تلزَمُ المنافاةُ بين طلبِ المغفرةِ ووجوبِ نقيضها؟ هذا أمرٌ لا أعرفُ له وَجْهاً إلا مجرَّدَ التحكُّم بمَحْضِ التوهُّم، وما قاله مِن أنه لا عُمومَ في قولهِ تعالى: ﴿فَٱغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا۟﴾ [غافر:٧] وقوله تعالى: ﴿وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَن فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الشورى:٥] لكونها أفعالًا في سياقِ الثبوتِ خطأٌ فاحش، لأنه التفتَ إلى الأفعالِ دون ما بعدَها من معمولاتِها، والمعمولاتُ في الآيتين لفظا عموم.

(١) أخرجه البخاري (٦٥٢٤) ومسلم (٢٨٦٠) من حديثِ ابن عباس رضي الله عنهما.

(٢) انظر «صحيح البخاري» (١٣٣٨)، و«صحيح مسلم» (٢٨٧٠).

(٣) أخرجه البخاري (١٣٧٠) ومسلم (٩٣٢) من حديثِ ابن عمر رضي الله عنه.

(٤) علق ابن الشاط على المثالين الثاني والثالث بقوله: هذان المثالان من الطراز الأول مجرَّدُ دعوىٰ، ومن أين يلزمُ أن لا يُدعىٰ إلَّا بما يجوزُ وقوعُه؟ لا أعرفُ لذلك وجهاً ولا دليلاً، والله تعالى أعلم.

القسمُ السادسُ من الدعاءِ المُحرَّمِ الذي ليس بكفرٍ: وهو أن يطلبَ الداعي من الله تعالىٰ ثبوتَ أمرٍ دلَّ السمعُ الواردُ بطريقِ الآحادِ على نَفْيِه، وله أمثلة:

الأول: أن يقول: اللهمَّ اجعلني أوَّلَ مَنْ تنشقُّ عنه الأرضُ يومَ القيامة لأستريحَ من غَمِّها ووحشتِها مدّةً من الزمانِ قبل غيري، وقد ورد في «الصحيح» قولُهُ عليه الصلاة والسلام: «أنا أولُ مَنْ تنشَقُّ عنه الأرض يومَ القيامة»[1]، فيكونُ هذا الدعاءُ ردّاً على النبوةِ، فيكون معصية.

الثاني: أن يقولَ: اللهم اجعَلْني أولَ داخلِ الجنَّةَ، وقد ورد في «الصحيح»[2]: أنَّ رسولَ الله ﷺ أولُ داخلِ الجنَّة، فيكونُ هذا الدعاءُ مُضاداً لخبرِ النبوةِ، فيكونُ معصيةً.

الثالث: أن يقولَ: اللهمَّ اجعل الأغنياءَ يدخلون الجنةَ قبل الفقراءِ، لكونهِ من الأغنياء، وقد ورد في «الصحيح»[3]: «أن الفقراء يدخلون الجنة قبل الأغنياء بخمسِ مئة عام»، فيكونُ هذا الدعاءُ مضاداً للحديثِ، فيكونُ معصيةً، ولا يكونُ كُفراً، لأنَّ الحديثَ من أخبارِ الآحاد[4].

---

(١) أخرجه مسلم (٢٢٧٨)، وأبو داود (٤٦٧٣)، والترمذي (٣٦١٥) وغيرهم.

(٢) انظر «صحيح مسلم» (١٩٦) (٣٣١) ولفظُه: «أنا أكثر الأنبياء تَبَعاً يوم القيامة، وأنا أوَّلُ من يقرع بابَ الجنة»، وانظر «حادي الأرواح»: ١٥٠ للإمام ابن القيِّم.

(٣) أخرجه الإمام أحمد ٣٢٨/١٣، وابن ماجه (٤١٢٢)، والترمذي (٢٣٥٤) وغيرهم من حديث أبي هريرة بإسنادٍ صحيح، وصحَّحه ابن حبّان (٦٧٦) وانظر تمام تخريجه في «المسند».

(٤) علق عليه ابن الشاط بقوله: قد سبق أن لا مُضادّة بين التكليف بطلب أمر ونفوذِ القضاءِ بعدم وقوعهِ، ومدَّعي ذلك مطالبٌ بالدليلِ عليه، ولم يأتِ على ذلك بدليلٍ إلَّا مجرَّد دعوى المضادّة، انتهىٰ. =

القسم السابع من الدعاء المُحَرَّم الذي ليس بكفر: وهو الدعاءُ المُعلَّقُ على مشيئةِ الله تعالى، فلا يجوزُ أن يقولَ: اللهمَّ اغفِر لي إن شئتَ، ولا: اللهمَّ اغفِر لي إلا أن تشاءَ، ولا: اللهمَّ اغفِر لي إلا أن تكونَ قد قدَّرْتَ غيرَ ذلك، وما أشبَه هٰذه النظائرَ، لما ورد في «الصحيح»[1]: «لا يقُلْ أحدُكم: اللهمَّ اغفر لي إن شئتْ، وليعزِم المسألة»، وسِرُّه أنَّ هٰذا الدعاءَ عرِيٌّ عن إظهارِ الحاجةِ إلى الله تعالىٰ، ويُشعر بغنىٰ العبدِ عن الرب[2]، وطلبُ تحصيلِ الحاصلِ مُحالٌ، فإنَّ ما شاءَ الله تعالى لا بُدَّ من وقوعهِ، وذلك كلُّه مناقضٌ لقواعدِ الشريعةِ والأدبِ مع الله تعالى[3]، وهذا الحديثُ يدلُّ على أنَّ الواقعَ بغيرِ دعاء، وقد عُلِمَ أنَّ ذلك لا يجوزُ طلبُه، لأجلِ أنَّ الحديثَ دلَّ على طلبِ المغفرةِ على تقديرِ كونِها مُقدَّرة، وإذا قُدِّرَتْ فهي واقعةٌ جَزْماً[4].

القسمُ الثامنُ من الدعاءِ المُحَرَّم الذي ليس بكفر: الدعاءُ المُعلَّقُ بشأنِ اللهِ تعالى، وله أمثلة:

٢١٦/ب الأول: أن يقول: اللهمَّ افْعَلْ بي ما/ أنتَ له أهلٌ في الدنيا والآخرةِ، وهذا الدعاءُ يعتقدُ جماعةٌ من العقلاء أنه حَسَنٌ، وهو قبيحٌ،

= قلتُ: قول القرافي: إنه من أخبارِ الآحاد لا تعويلَ عليه، فللحديث غير واحدةٍ من الطرق استقصاها شيخنا العلامة شعيب الأرنؤوط في التعليق على «المسند».

(١) أخرجه البخاري (٦٣٣٩)، ومسلم (٢٦٧٩) من حديثِ أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) علق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك صحيح.

(٣) علق عليه ابن الشاط بقوله: ليس ما قاله في طلبِ تحصيلِ الحاصل بصحيحٍ، وقد دعا النبيُّ ﷺ لنفسهِ الكريمةِ بالمغفرةِ، وهي معلومةُ الحصولِ عنده وعندنا، وأمَرنا أن ندعُوَ له بإيتائه الوسيلةَ والفضيلة، والدرجةَ الرفيعة، وابعثه المقام المحمود الذي وعدته، وذلك كله معلومُ الحصول عنده وعندنا.

(٤) علق عليه ابن الشاط بقوله: قد تقدَّم جوابُ مِثْلِ هذا فيما سبق.

وبيانُ ذلك: أنَّ الله تعالىٰ كما هو أهلُ المغفرةِ في الذنوب هو أهلٌ للمؤاخذةِ عليها، ونسبةُ الأمرَيْن إلى جلالهِ تعالىٰ نسبةٌ واحدة، وكذلك تعلُّقُ قُدْرتهِ تعالىٰ وقضائهِ بالخُيورِ كنسبةِ تعلُّقِها بالمكارهِ والشرورِ، وليس أحدُهما أولىٰ بشأنهِ من الآخر عند أهلِ الحقِّ، وأنَّ له أن يفعلَ الأَصْلَحَ لعباده، وأن لا يفعلَه، ونسبةُ الأمرَيْن إليه تعالىٰ نسبةٌ واحدةٌ، وكلُّ ذلك شأنُ الله تعالىٰ في مُلْكهِ، يفعلُ ما يشاء، ويُحْكِمُ ما يُريد، لا يُسْألُ عمَّا يفعلُ وهم يُسألون، والخلائقُ كلُّهم دائِرون بين عَدْلهِ وفَضْله، فمَنْ هلك منهم فبِعَدْلِهِ، ومن نجا فبفَضْلهِ وعَدْلهِ، وفَضْلهُ من شأنهِ، ونسبتُهما إليه تعالىٰ نسبةٌ واحدةٌ لا يزيدُه الإحسانُ جلالًا وعظمةً، ولا ينقصُه العدلُ من جلالهِ وعظمتهِ، بل الأَمرانِ مُسْتويان بالنسبة إليه، وكلاهُما شأنُه فمن دعا بذلك وقال: اللهمَّ افعَل بي ما أَنْتَ أهلُه، فقد سأل من الله تعالىٰ أن يفعلَ به إمَّا الخير، وإما الشر، وأن يغفِرَ له أو يؤاخذَه، وهذا معنىٰ قولهِ عليه السلام: «لا يقُلْ أحدُكم: اللهمَّ اغفر لي إن شئت»[1]، ولأنَّ الدعاءَ بمِثْلِ هذا فيه إظهارُ الاستغناءِ، وعدمِ الافتقارِ، فيكون معصية[2]، إلَّا أن ينويَ الداعي ما أنتَ أهلُه من الخيرِ الجزيلِ، ولا يقتصرَ في نيَّتهِ على مُطلق الخير، فإنَّ رسولَ الله ﷺ يقولُ: «إذا سألتُم الله فأعظِموا المسألةَ، فإنَّ الله لا يتعاظَمُه شيءٌ»[3] و«إذا سألتُم الله تعالىٰ فاسألوه الفردوسَ الأعلى»[4]، فإن عَرِيَتْ نفسُ الداعي عن نيَّةِ

---

(١) سبق تخريجُه.

(٢) علق عليه ابن الشاط بقوله: قد تقدَّم أنَّ ما قاله في مِثْلِ ذلك صحيح.

(٣) أخرجه الإمام أحمد ٦/١٦، ومسلم (٢٦٧٩) (٨) من حديث أبي هريرة وصحَّحه ابن حبان (٨٩٦) وفيه تمامُ تخريجه.

(٤) أخرجه البخاري (٢٧٩٠) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

تعظيمِ المسألةِ مع القصدِ إلى الخيرِ في الجُملة، فقد ذهب التحريم[1]، وإن عَرِيَت عن النيةِ بالكُلِّية، كان بهذا اللفظ عاصياً.

وهذا الدعاءُ إنَّما يستقيمُ على مذهبِ المعتزلةِ الذين يعتقدون أنَّ الله تعالىٰ يجبُ عليه رعايةُ المصالح، وأنَّه أهلٌ للخيرِ فقط، ولا يُنْسَبُ إلى شأنهِ إلا ذلك، فهذا هو شأنُه عندهم، ومذهبُ الاعتزالِ إما كفرٌ أو فُسوق بالإجماع من أهلِ السنة[2]، فلا خيرَ في هٰذا الدعاءِ على كلِّ تقدير، وهما مَذهبان ضالّان يسبِقان إلى الطباع البشريةِ ولا يزالُ البشَرُ معها حتى تُرَوِّضها العلومُ العقليةُ والنقليةُ، وهما الحشويةُ والاعتزال، فلا يزالُ الإنسانُ يعتقدُ الجمسيةَ بناءً على العادة المألوفة،/ ويعتقدُ أنه يخلُقُ أفعالَه، وأن الله تعالىٰ لا يفعلُ إلا الخيرَ، ولا يفعلُ الشرَّ إلا شريرٌ، ولا يزال البشرُ كذاك حتى يرتاضَ بالعلم، ولا شكَّ أنَّ كلَّ أحدٍ إنما يريدُ بهذا الدعاءِ الخيرَ، ولكن بناءً على أن ذلك هو شأنُ الله تعالى، وأنه أهلُه ليس إلا، فهي شائبةُ اعتزالٍ تسبقُ إلى الطباعِ فاحذَرْها، واقصد بنِيَّتِك ما يليقُ بجلالِ ربِّك[3].

٢١٧/أ

المثالُ الثاني: أن يقولَ: اللهمَّ افعَلْ بي في الدنيا والآخرة ما يليقُ بعظمتِك، واللائقُ بعظمتهِ وجلالهِ وكبريائهِ وذاتهِ وربوبيتِه، وكلِّ ما يأتي

---

(١) علق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك صحيح، والله تعالى أعلم.

(٢) أما التكفير فهو قولُ غير المحقِّقين، والمسألةُ مبسوطةٌ في كتب أصول الدين.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: حكمُه بالمعصيةِ في مِثْلِ هذا الدعاءِ فه نظرٌ، فإنه لا يخلو أن يكونَ الداعي ممن يعتقدُ مذهبَ الاعتزال أوْ لا، فإن كان الأول فذلك ضلالٌ كما قال، وهو مختلفٌ فيه: هل هو كفرٌ أو ضلالٌ غيرُ كفر؟ وإن كان لا يعتقدُ مذهبَ الاعتزالِ، فقرينةُ الحالِ في كونِ الإنسانِ لا يريدُ لنفسهِ إلا الخيرَ مع سلامتهِ من اعتقادِ الاعتزالِ تُقَيِّدُ مُطلقَ دعائهِ فلا كُفْرَ، ولا معصيةَ.

من هذا الباب واحدٌ، وهو الفضلُ والعدلُ وهما على حدٍّ سواءٍ، ليس أحدُهما أولىٰ من الآخر بالنسبةِ إلى عظمتهِ، فيكونُ جميعُ ذلك مُحَرَّماً لما مرَّ[١].

الثالث: أن يقولَ: اللهمَّ هَبْني ما يليقُ بقضائِك وقَدَرِك، واللائقُ بقضائهِ وقدرِه الكثيرُ والحقيرُ، والخيرُ والشرُّ، ومحمودُ العاقبة وغيرُ محمودِها، فيكونُ ذلك حراماً لِما تقدَّم[٢].

القسم التاسع من الدعاءِ المُحَرَّمِ الذي ليس بكفرٍ: الدعاءُ المرتَّبُ على استئنافِ المشيئةِ، وله أمثلة:

الأول: أن يقولَ: اللهمَّ قَدِّر لي الخيرَ، والدعاءُ بوَضْعهِ اللغوي إنما يتناولُ المستقبلَ لأنه طلبٌ، والطلبُ في الماضي مُحالٌ، فيكونُ مقتضىٰ هذا الدعاءِ أن يقَع تقديرُ الله تعالى في المستقبلِ من الزمان، والله تعالىٰ يستحيلُ عليه استئنافُ التقديرِ، بل وقعَ جميعُه في الأَزَلِ، فيكونُ هذا الدعاءُ يقتضي مذهبَ مَنْ يرى أنه لا قضاءَ، وأن الأمرُ أُنُفٌ كما خرَّجه «مسلمٌ»[٣] عن الخوارج وهو فسقٌ بالإجماع.

الثاني: أن يقولَ: اللهم اقضِ لنا بالخيرِ، وقَدِّر واقضِ معناهما واحدٌ في العُرفِ فيحرُمُ لِما مرَّ.

---

(١) علق عليه ابن الشاط بقوله: الكلامُ على هذا المثالِ كالذي قَبْلَه.

(٢) علق عليه ابن الشاط بقوله: الكلامُ عليه كما تقدَّم.

(٣) يقصد ما أخرجه مسلم(٨) من حديث يحيىٰ بن يَعْمرَ وقوله لابن عمر: يا أبا عبدالرحمٰن إنه قد ظهر قِبَلنا ناسٌ يقرؤون القرآن ويتقفَّرون العلمَ، وذكر من شأنِهم، وأنَّهم يزعمون أن لا قَدَر، وأنَّ الأمْرَ أُنُفٌ، أي: مستأنفٌ لم يسبق به قدرٌ ولا علمٌ من الله تعالىٰ، وإنما يعلمُه بعد وقوعه. وهذا قولُ غلاةِ القدرية من المعتزلة وقد انقرضوا، وصارت القدرية إلى القول بإثبات القدر ولكنها تقول: الخيرُ من الله، والشرُّ من غيره، انظر «شرح النووي على مسلم» ١/ ١٩٠.

فإن قُلْت: قد وردَ الدعاءُ بلفظ القدرِ في حديث الاستخارة فقال: «واقدُر لي الخيرَ حيث كان، ورَضِّني به»[1].

قلتُ: يتعيَّن أن يعتقدَ أنَّ التقديرَ هٰهُنا أريدَ به التيسيرُ على سبيلِ المجاز، وأنتَ أيضاً إذا أردْتَ هذا المجازَ جازَ، وإنما يحرُمُ الإطلاقُ عند عدمِ النية[2].

الثالث: أن يقولَ: اللهمَّ اجعل سعادتَنا مُقدَّرةً في عِلمِك، والذي تقدَّر في العلمِ هو الذي تعلَّقت به الإرادةُ القديمةُ، فكُلُّ ما[3] يستحيلُ استئنافُ تعلُّقِ الإرادةِ بهِ يستحيلُ استئنافُ تعلُّقِ العلمِ به، فيستحيلُ استئنافُ تعلُّق العلمِ بالسعادة، فيكون محرَّماً/ لما مَرَّ[4]. ٢١٧/ب

القسمُ العاشر من الدعاءِ المُحرَّم الذي ليس بكفر: وهو الدعاءُ بالألفاظِ العَجميةِ لجوازِ اشتمالِها على ما يُنافي جلالَ الربوبيةِ، فمنع

---

(١) أخرجه البخاري (١١٦٢)، وأبو داود (١٥٣٨)، والترمذي (٤٨٠) وغيرهم من حديثِ جابر بن عبد الله رضي الله عنه.
قلتُ: من عجيب ما وقع في طبعة دار السلام ٤/ ١٤٢٧ أن يتمَّ تخريج هذا الحديث الصحيح من كتاب «الكامل في الضعفاء» لابن عَديّ!! فانظر إلى هذه التحفة الفريدة التي تبرَّع بها المحققان من غير إكراهٍ.

(٢) علق عليه ابن الشاط بقوله: في هذا الكلام نقصٌ فيما أرىٰ، ومثلُ ذلك الكلام ليس المرادُ به استئنافَ صِفتي القدرةِ والإرادة، وإنما المرادُ به استئنافُ المقدرةِ والمرادِ، لاستحالةِ الأولِ وجوازِ الثاني، ومُقْتضىٰ استحالةِ الأولِ قرينةٌ صارفةٌ للثاني فلا تحريمَ ولا معصيةَ، ولا يفتقرُ مع ذلك إلى نيةٍ، والله أعلم.

(٣) في المطبوع: فكما.

(٤) علق عليه ابن الشاط بقوله: ورد عن الشارعِ ﷺ في قولهِ في الاستخارة: «واقدر» فيتعيَّنُ حملهُ على ما يجوزُ من استئناف المرادِ لا الإرادة، ولم يرِدْ عنه في استئنافِ العلم مثلُ ذلك فيما علمتُ، فيمتنعُ الإبهامُ، والله تعالى أعلم.

العلماءُ من ذلك، وبعضُها يقرُبُ من التحريم، وبعضُها من الكراهةِ بحسبِ حال مستعمِليها من العجم، فمنْ غلبَ على عادتهِ الضلالُ والفسادُ حَرُمَ استعمالُ لفظِه حتى يُعْلَمَ خُلوصُه من الفسادِ، ومَنْ لا يكونُ كذلك فالكراهةُ سَدّاً للذريعة، ويدلُّ على تحريمِه قولهُ تعالىٰ لنوح عليه السلام: ﴿ فَلَا تَسْـَٔلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ إِنِّىٓ أَعِظُكَ أَن تَكُونَ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ ﴾ [هود: ٤٦] وقولُ نوح عليه السلام: ﴿ إِنِّىٓ أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْـَٔلَكَ مَا لَيْسَ لِى بِهِۦ عِلْمٌ ﴾ [هود: ٤٧] معناه: أن أسألكَ ما ليس لي بجوازِ سؤالهِ عِلْمٌ، فدلَّ ذلك علىٰ أنَّ العلمَ بالجوازِ شرطٌ في جوازِ السؤال، فما لا يُعْلَمُ جوازُه لا يجوزُ سؤالهُ، وأكَّد الله تعالىٰ ذلك بقوله: ﴿ إِنِّىٓ أَعِظُكَ أَن تَكُونَ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ ﴾ واللفظُ العجميُّ غيرُ معلومِ الجوازِ، فيكونُ السؤالُ به غيرَ جائزٍ(١)، ولذلك منع مالكٌ من الرُّقىٰ به(٢).

القسمُ الحادي عشر من الدعاءِ المُحَرَّم الذي ليس بكفر: الدعاءُ على غيرِ الظالمِ، لأنه سَعْيٌ في إضرارِ مُستَحقّ، فيكون حراماً كسائرِ المساعي الضارةِ بغيرِ استحقاق.

فإن قلتَ: الله سبحانه وتعالىٰ عالمٌ بأحوالِ العبادِ جُمْلةً وتفصيلاً، فلا يجيبُ دعاءَ مَنْ دعا ظُلماً، لعلمِه تعالىٰ بأنه إضرارُ غيرِ مستحقّ،

---

(١) قال البقوري في «ترتيب الفروق» ٢/ ٣٧٤: الاستدلالُ بالآيةِ على ما ذكر ليس بظاهرٍ، لأنَّ المرادَ بالآية إنما هو: لا تسألني قضيّةً تظنُّ أنها مصلحة، وظنُّك ليس بصائب، بل هي مفسدة. فنوح عليه السلام توجَّه بلفظِه وباطنهِ نحو قضيةٍ معلومةٍ، وانتفىٰ علمُه عنها من حيث ما ذكرناه، لأنه أتىٰ بلفظٍ لا يعرفُ معناه.

(٢) علق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في هذا القسم صحيحٌ، والله تعالى أعلم.
قلتُ: انظر «الجامع»: ٢٣٨ لابن أبي زيد القيرواني حيث ذكر عن مالكٍ: أنه لا بأسَ أن يُرْقىٰ بالكلامِ الطيِّب، ومراده القرآن لقولِ القاضي عبد الوهاب في «المعونة» ٣/ ١٧٣٠: والرقيةُ جائزةٌ بالقرآنِ وبأسماءِ الله تعالىٰ.

وهو سبحانه وتعالىٰ لا يظلمُ أحداً، فلا يكونُ هذا الدعاءُ سَعْياً للإضرارِ، ولا وسيلةَ له.

قلت: لا نسلِّم أنَّه لا يؤثِّر ضَرراً، وما ذكرتُموه من علمِ الله تعالى مُسَلَّم، ولكن المدعوَّ عليه لا يخلو غالباً من ذنوبٍ اقترفها وسيئاتٍ اكتسبَها من غير جهةِ الداعي، فيستجيبُ الله تعالىٰ دعاءَ هذا الداعي الظالمِ به عليه، ويجعلُه سبباً للانتقامِ من هذا المدعوِّ عليه بذنوبهِ السالفةِ كما يُنفِذُ فيه سهمَ العدوِّ الكافر، وسيفَ القاتلِ له ظُلْماً إمَّا مؤاخذةً له بذنوبه، أو رَفْعاً لدرجاتهِ مع أنَّ صاحبَ السيفِ والسهمِ ظالمٌ فكذلك صاحبُ الدعاءِ ظالمٌ بدعائهِ، ويُنفِذُ الله دعاءَه كسيفهِ ورُمحه، ولذلك يُسَلِّطُ الله عليه السباعَ والهوامَّ للانتقامِ وإن لم يصدُرْ منه في حَقِّها ما يوجبُ ذلك، ويعاقبُ هذا الداعي أيضاً على دُعائه بغيرِ حقّ، والكلُّ عَدْلٌ من الله تعالىٰ/، بل لو جَوَّزنا خُلُوَّ هذا المدعوِّ عليه من الذنوبِ مطلقاً، وطهارته من جميعِ العيوبِ لجَوَّزْنا استجابة هذا الدعاءِ ليجعَلَه الله سَبباً لرفعِ الدرجات، وإظهارِ صَبْرِ العبد ورِضاه، فيحصُلُ له الجزيلُ من الثواب[1].

٢١٨/أ

وأما الدعاءُ على الظالمِ، فقد قال مالكٌ وجماعةٌ من العلماءِ بجوازهِ، والمستنَدُ في ذلك قولهُ تعالىٰ: ﴿وَلَمَنِ ٱنتَصَرَ بَعۡدَ ظُلۡمِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَا

---

(١) علق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في هذا الفصل صحيحٌ إلا قوله: «وإظهار صَبر العبدِ» إن كان يريدُ به اشتراطَ الصبرِ في رفعِ الدرجاتِ بالمصائبِ والآلام وشِبْه ذلك مما هو غيرُ مكتسبٍ على ما سبقَ له في الفرقِ الثالث والستين والمئتين، وسبق القولُ في مخالفتي إياه في ذلك، وإن كان لم يُرد اشتراطَ الصبرَ في ذلك، بل أراد إنَّ ما ذكره من إجابةِ دعوةِ الظالم وغيرِ ذلك من المُصيباتِ يكونُ سَبباً لرفعِ الدرجات من غيرِ شرطِ الصبرِ، ويكونُ أيضاً سَبباً لوقوعِ الصبرِ من الصابر، فقد خالفَ قولَه هنالك، وناقضَه بهذا القولِ، والله تعالى أعلم.

عَلَيْهِم مِّن سَبِيلٍ﴾ [الشورى:٤١] لكن الأحسن الصبرُ والعفوُ لقولهِ تعالىٰ: ﴿وَلَمَن صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَٰلِكَ لَمِنْ عَزْمِ ٱلْأُمُورِ﴾ [الشورى:٤٣] أي: من معزومِها ومطلوبِها عند الله، فإن زادَ في الإحسانِ على ذلك بأن دعا له بالإصلاحِ والخروجِ عن الظلمِ، فقد أحسنَ إلى نفسِه بمثوبةِ العفو، وتحصيلِ مكارمِ الأخلاق، وإلى الجاني بالتسبُّبِ إلى إصلاحِ صفاتهِ، وإلى الناسِ بالتسبُّبِ إلى كفايتِهم شرَّه[1]، فهذه ثلاثةُ أنواعٍ من الإحسانِ لا ينبغي أن تفوتَ اللبيبَ لا سيَّما وقد رُوِي أنَّ الإنسانَ إذا دعا بمكروهٍ على غيرِه، تقولُ له الملائكة: «ولك مِثْلُه»[2]، وإذا دعا بخيرٍ لأحدٍ تقولُ له الملائكةُ: «ولك مثله»[3].

(١) وممَّا يستدلُّ به أهلُ العلم على جوازِ الدعاءِ على الظالمِ قولهُ تعالى: ﴿۞لَّا يُحِبُّ ٱللَّهُ ٱلْجَهْرَ بِٱلسُّوٓءِ مِنَ ٱلْقَوْلِ إِلَّا مَن ظُلِمَ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا﴾ [النساء:١٤٨] قال ابن عباسٍ: لا يحبُّ الله أن يدعو أحدٌ على أحدٍ، إلَّا أن يكون مظلوماً، فإنه قد أرخص له أن يدعُوَ على من ظلمه، وذلك قولهُ: ﴿إِلَّا مَن ظُلِمَ﴾، وإن صَبَرَ فهو خيرٌ له. انظر «تفسير ابن كثير» ٢/ ٤٤٢.

(٢) الثابتُ من ذلك الدعاءُ للمُسلمِ بالخيرِ، ففي «صحيح مسلم» (٢٧٣٢) من حديثِ أبي الدرداء قال: قال رسولُ الله ﷺ: «ما مِن عبدٍ مسلمٍ يدعو لأخيه بظهر الغيب إلّا قال الملك: ولك بمِثْل» وهو في «سنن أبي داود» (١٥٣٤) باختلافٍ يسير في اللفظ.

وأما الدعاءُ على الآخرين فهو منهيٌّ عنه كما سبق بيانه. ففي «صحيح مسلم» (٣٠٠٩) و«سنن أبي داود» (١٥٣٢) وصحَّحه ابن حبان (٥٧٤٢) من حديث جابر ابن عبد الله مرفوعاً: «لا تدعو على أنفسكم، ولا تدعوا على أولادِكم، ولا تدعوا على أموالكم، لا توافقوا من الله ساعةً يُسْأَلُ فيها عطاءٌ، فيستجيبُ لكم».

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ليس في الآيةِ التي استدلَّ بها دليلٌ على جوازِ الدعاءِ على الظالم، وإنما فيها الدليلُ على جوازِ الانتصار، والانتصارُ هو الانتصافُ منه على درجةٍ لا يكونُ فيها زيادةٌ على قدرِ الظلم، وبالوجه الذي أُبيح الانتصافُ به، وجوازُ الانتصافِ لا يستلزمُ جوازَ الدعاءِ عليه إلا أن يكونَ الدعاءُ بتيسيرِ أسبابِ الانتصافِ منه، فقد يسوغُ دعوىٰ دلالةِ الآيةِ على ذلك ضِمْناً لا صريحاً. =

تنبيه: مِن الظَّلَمةِ من إذا علمَ بالمسامحةِ والعفوِ زاد طُغيانه، ولا يردَعُه إلا إظهارُ الدعاءِ عليه، فليكُن العَفْوُ عنه بينك وبين الله تعالىٰ، ولا تُظْهِرْ له ذلك، بل أظْهِرْ له ما فيه صلاحُه واستصلاحُه، ومَنْ يَجودُ إذا جُدْتَ عليه كان سِمَةَ خيرٍ، فينبغي إظهارُ ذلك له[1]، وحيثُ قُلنا بجوازِ الدعاءِ على الظالم، فلا تَدْعو عليه بملابسةِ معصيةٍ من معاصي الله تعالىٰ، ولا بالكفرِ، فإنَّ إرادةَ المعصيةِ معصيةٌ، وإرادةَ الكُفرِ كفر[2]، بل تدعُو عليه بأنكادِ الدنيا، ولا تدعُو عليه بمُؤْلمةٍ لم تَقْتضِها جنايتُه عليك بأن يجني عليك جنايةً فتدعو عليه بأعظمَ منها، فهذا حرامٌ عليك، لأنك جانٍ عليه بالمقدارِ الزائد، والله تعالىٰ يقول: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ﴾ [البقرة: ١٩٤] فتأمَّل هٰذه الضوابطَ، ولا تخرُجْ عنها[3].

= وأما الدعاءُ بغيرِ ذلك، فلا تدلُّ عليه، لا بضِمْنٍ ولا صريحٍ، وما قاله من أنه إن زاد على ذلك بأن دعا له فقد أحسنَ إلى نفسِه وإلى الجاني صحيحٌ أيضاً، وما عقَّبَ به من ذلك الحديثِ المخبرِ عن الملائكة تقول: «ولك مِثْلُه» إن كان أرادَ حملَه على إطلاقهِ في الدعاء بالمكروهِ، وكذلك في الدعاءِ بالمحبوبِ فلا أرى ذلك صحيحاً، بل إن دعا على ظالمٍ بأن يُصابَ بمثلِ ما أصابَ به، فلا يقولُ الملك: «ولك مِثله»، وإنما يقول المَلَكُ ذلك إذا دعا على بريء، أو على جانٍ بأزْيَدَ من جنايتهِ، هذا في جانبِ المكروه، وأما الدعاءُ في جانبِ المحبوب، فلا أُراه إلا علىٰ إطلاقِه، والله تعالىٰ أعلم.

(١) قال ابن الشاط: ما قاله في ذلك صحيح.

(٢) علق عليه ابن الشاط بقوله: ليس هذا الإطلاقُ عندي بصحيح، بل إن اقترنَ بإرادةِ المعصيةِ قولٌ في المعصية التي هي قولٌ، أو فعلٌ في المعصية التي هي فعلٌ، فذلك معصيةٌ، وإلا فلا. على ما اقتضاه قوله ﷺ: «إنَّ الله تجاوز لأُمَّتي عمَّا حدَّثَتْ به أنفُسَها ما لم تَعْمَلْ أو تتكلَّم» فإرادةُ الكفرِ داخلةٌ تحت عُمومِ الحديثِ المذكور، ولا أعلمُ لهذا الحديثِ الآن معارِضاً فلا كُفْرَ، والله تعالى أعلم. هذا في إرادةِ المرءِ أن يعصيَ، أو أن يكفُرَ، فكلا الإرادتَيْن معصيةٌ لا كفرٌ والله تعالى أعلم.

(٣) قال ابن الشاط: ما قاله فيه صحيح.

فإن قلتَ: فإن قال: اللهمَّ ارزُقْه سوءَ الخاتمةِ، أو غيرَ ذلك من العباراتِ الدالةِ على طلبِ الكفرِ، هل يكونُ هذا الداعي كافِراً أو لا؟ لأنَّ إرادةَ الكفر كفر، والطالبُ مريدٌ لما طلبه؟

قلتُ: الداعي له حالتان: تارةً يريدُ الكفرَ بالعَرَضِ لا بالذات،/ ٢١٨/ب فيَقعُ تابعاً لمقصوده لا أنه مقصودُه، فهذا ليس بكافرٍ، كما قال عليه السلام: «وددتُ أن أُقْتَلَ في سبيلِ الله ثم أُحيا فأُقْتَل ثم أُحيا فأُقتل»[١]، فقد طلبَ رسولُ الله ﷺ أن يُقْتَلَ في سبيلِ الله، وقَتْلُ الأنبياءِ كفرٌ، لكنه عليه السلام مرادُه ومقصودُه منازلُ الشهداء، وما عدا ذلك وقعَ تابِعاً لمقصودِه لا أنه مقصودُه، فمثل هذا لا حرجَ فيه من هذا الوجه[٢]، وكذلك ما حكاهُ الله تعالىٰ عن أحدِ ابني آدم من قوله: ﴿إِنِّيٓ أُرِيدُ أَن تَبُوٓأَ بِإِثۡمِي وَإِثۡمِكَ فَتَكُونَ مِنۡ أَصۡحَٰبِ ٱلنَّارِۚ﴾ [المائدة:٢٩] مقصودُه إنما هو السلامةُ من القتل، أعني منْ أن يَقْتُلَ، ويصدرَ منه معصيةُ القتل، وإن لزمَ عن ذلك معصيةُ أخيه بمباشرةِ القتلِ لا يضرُّه ذلك[٣]، ولذلك قال عليه

---

(١) أخرجه الإمام أحمد ١٥/ ٢٨٨-٢٨٩، ومسلم (١٨٧٦) وأبو عوانة ٥/ ٢٨ وابن حبان (٤٧٣٦) وغيرهم من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) علق عليه ابن الشاط بقوله: قد تقدَّم أنَّ مريدَ الكفر ليس بكافرٍ ما لم يقع منه الكفر بقولٍ إن كان ذلك الكفرُ قولاً، أو بفعلٍ إن كان ذلك فِعلاً، فمُريدُ ما يلزمُ عنه الكفرُ أوْلىٰ أن لا يكون كافراً.

قلتُ: قد نقل الإمام النووي في «روضة الطالبين» ١٠/ ٦٥ عن الإمام المتولّي: أنَّ العَزْمَ على الكفر في المستقبل كفرٌ في الحال، وكذا التردُّد في أنه يكفر أم لا، فهو كفرٌ في الحال، وأنَّ الرضا بالكفرِ كفرٌ، حتى لو سأله كافرٌ يريد الإسلام أن يُلقِّنه كلمة التوحيد، فلم يفعل، أو أشار عليه بأن لا يُسلم، أو على مسلمٍ بأن يرتدَّ، فهو كافرٌ بخلافِ ما لو قال لمسلمٍ: سَلبَه الله الإيمان، أولكافرٍ: لا رزقه الله الإيمان، فليس بكفرٍ، لأنه ليس رضاً بالكفر، لكنه دعا عليه بتشديد الأمر والعقوبة عليه.

(٣) علق عليه ابن الشاط بقوله: لا يلزَمُ من ذلك كفرٌ كما تقدَّم.

الصلاة والسلام: «كُن عبدَ الله المقتولَ ولا تكن عبدَ الله القاتل»[1] فأمَره أن يُريدَ أن يَقْتُلَه غيرُه، ولا يعزِمَ هو على القتلِ، فإنَّ المقصودَ بالذاتِ إنما هو السلامةُ، ووقعَ غيرُ ذلك تَبَعاً[2].

وتارةً يريدُ الكفرَ بالذات، فهذا كافرٌ إذا كان مقصودُه أن يَعْصِيَ الله بالكفر ليس إلّا[3]، كذلك هذا الداعي، إن كان مقصودُه أن يَعصِيَ هذا المدعوُّ عليه رَبَّه لا أن يكفُرَ بالله، ويقَعَ الكفرُ تبَعاً لمقصودهِ، فهذا ليس بكافر[4]. نعم قد لا يكونُ المدعوُّ عليه جنىٰ عليه جنايةً يستحقُّ أن يقابَلَ عليها بهذا الدعاءِ العظيمِ، فيكونُ عاصِياً بجنايتهِ على المدعوِّ عليه، لا كافراً، فهذا تفصيلُ حالِ هذا الدعاء، وقد غَلِطَ جماعةٌ فأفتَوا بالتكفيرِ مُطلقاً، وليس كذلك[5].

---

(١) سبق تخريجُه.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قولهُ: «فأَمره أن يُريدَ أن يقتُلَه غيرُه، ولا يعزِمَ هو على القتل» ليس بصحيحٍ، ما أمرَه أن يُريدَ أن يقتلَه غيرُه، ولا نَهاه أن يعزِمَ هو على القتل، فإنه لم يَجْرِ في لفظِ النبيِّ ﷺ ذكرُ إرادتهِ، ولا ذِكْرُ عزمِهِ، بل أمرَه بالاستسلامِ وتركِ المُقاتَلةِ التي ربَّما أدَّت إلى أن يكون قاتِلاً.

(٣) علق عليه ابن الشاط بقوله: ليس ذلك بصحيح. بل إذا أراد كُفرَ غيرِه بقَصْدِ إضرارِ ذلك الغيرِ فهي معصيةٌ غيرُ كفرٍ إلّا أن تكونَ إرادتُه كفرَ الغيرِ بقَصدِ نفعهِ لرُجحانِ الكفرِ عنده على الإيمان، فهذا كفرٌ، والله تعالىٰ أعلم.

(٤) قال ابن الشاط: ما قاله صحيح.

(٥) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قد سبق أنه ليس بكفرٍ، ولا إذا دعا بالكفر، ولا بما يؤدّي إليه، وما قال في القسم الثاني عشر صحيح، وكذلك ما قال في الفرق الرابع والسبعين والمئتين وهو في آخرِ الفروق.
وهنا انتهىٰ الكلامُ على كتاب «أنوار البروق» بما وَفَّق الله إليه وأعانَ عليه، وله الحمدُ على ذلك، وكلِّ نعمةٍ أنعمَ بها وصلَّىٰ الله على سيدنا ومولانا محمدٍ وعلىٰ آله وصحبِه وسَلَّم تسليماً. اهـ.

القسم الثاني عشر من الدعاء المحرَّم الذي ليس بكفر: وهو ما استفاد التحريم من مُتعَلَّقهِ، وهو المدعوُّ به لكونه طَلباً لوقوعِ المحرَّمات في الوجود.

أما الداعي فكقوله: اللهم أمِتْهُ كافراً أو اسْقهِ خَمراً، أو أَعِنه على المُكْسِ الفلانيِّ، أو وَطْءِ الأجنبيةِ الفلانية، أو يَسِّر له الولاية الفلانية وهي مشتملةٌ على معصيةٍ، أو يطلبُ ذلك لغيره إما لعدوه كقوله: اللهمَّ لا تُمِتْ فُلاناً على الإسلام، اللهمَّ سَلِّط عليه من يقتُلُه أو يأخُذُ ماله، وأمَّا لصديقه فيقول: اللهم يَسِّرْ له الولايةَ الفلانيةَ أو السفرَ الفلانيَّ، أو صُحبةَ الوزير فلانٍ أو الملكِ فلان،/ ويكونُ جميعُ ذلك مشتمِلاً على معصيةٍ من معاصي الله تعالىٰ، فجميعُ ذلك محرَّمٌ تحريمَ الوسائل، ومنزلتُه من التحريمِ منزلةُ مُتعلَّقه، فالدعاءُ بتحصيلِ أعظمِ المحرَّمات أقبحُ الدعاء، ويُروى: «من دعا لفاسقٍ بالبقاءِ فقد أحبَّ أن يُعْصىٰ الله تعالىٰ»[1]، ومَحبَّةُ معصيةِ الله تعالىٰ محرَّمة، فدلَّ ذلك على أنَّ الدعاءَ بالمُحرَّمِ مُحرَّم، فهٰذه كلُّها أدعيةٌ محرَّمةٌ، إما كبيرةٌ، أو صغيرةٌ إن تكرَّرت صارت كبيرةً وفِسقاً، والعاقلُ الحريصُ على دينهِ أوَّل ما يسعىٰ في تحصيلِ السلامةِ والخلوصِ من المهالك، وحينئذٍ يطلبُ الأرباحَ، فهذا ما حضَرني من الأدعية المنهيِّ عنها المُحرَّمةِ، وما عداها ليس بمُحرَّمٍ عمَلاً

٢١٩/أ

---

(١) أخرجه البيهقيُّ في «شعب الإيمان» (٩٤٣٢) من كلام الحسنِ البصري بلفظ «من دعا لظالمٍ».

قال العجلوني في «كشف الخفاء» ٢/ ٣٢٥: ولكنّه لم يُرْوَ في المرفوع. ثم ذكر حديث عائشة رضي الله عنها: «مَنْ وقَّر صاحبَ بدعةٍ فقد أعان على هدمِ الإسلام».

وهو ضعيفٌ أخرجه ابن عدي في «الكامل» ٢/ ٣٢٤، والطبراني في «الأوسط» (٦٧٧٢).

بالاستقراء، وهذا الفرقُ، وهٰذه الأقسامُ قلَّ أن توجَدَ في الكتبِ، بل كلماتٌ يسيرةٌ توجَدُ في بعضِها مُشيرةً إليها، أما التصريحُ بها على هذا الوجهِ فقليلٌ، أو معدومٌ، فتأمَّلْه، وألْحِقْ ما تجِدُه بنظيرِه فينضبطْ لك المباحُ من غيرِه.

* * *

الفرقُ الرابعُ والسبعون والمئتان

بين قاعدةِ ما هو مكروهٌ من الدعاء، وقاعدةِ ما ليس بمكروه[١]

اعلم أنَّ أصلَ الدعاءِ من حيثُ هو دعاءٌ الندبُ كما تقدَّم، ويعرضُ له من جهةِ مُتعَلَّقهِ ما يقتضي التحريمَ، وقد تقدَّم، وما يقتضي الكراهةَ، ولذلك أسبابٌ خمسة:

السبب الأول: الأماكنُ كالدعاءِ في الكنائسِ والحَمَّاماتِ ومواضعِ النجاساتِ والقاذورات، ومواضعِ اللهوِ واللعبِ والمعاصي والمُخالفات كالحاناتِ ونحوِها، وكذلك الأسواقُ التي يغلِبُ فيها وقوعُ العقودِ الفاسدة والأَيمان الحانثةِ، فجميع ذلك يُكرَهُ الدعاءُ فيه من أجلِ أنَّ القُرَبَ إلى الله تعالىٰ ينبغي أن تكون على أحسنِ الهيئات في أحسنِ البقاعِ والأزمانِ، ويدلُّ على اعتبارِ هذا المعنىٰ نَهْيُه ﷺ عن الصلاةِ في المَزْبَلَةِ والمَجْزَرةِ وقارعةِ الطريق[٢]، فإن أعْجَزَهُ الخُلوصُ من ذلك حصلَ له الدعاءُ مع فواتِ رُتْبةِ الدعاءِ كالصلاةِ في البقاعِ المكروهة.

---

(١) قد ذكر الإمام الخطابي شيئاً من مكروهات الدعاءِ في كتابه النفيس «شأن الدعاء»: ١٥.

(٢) ويروى في ذلك حديثٌ ضعيف من حديث ابن عمر: أنَّ رسولَ الله ﷺ نهىٰ أن يُصلّى في سبعة مواطن: في المزبلة، والمَجْزَرة، والمَقْبرة، وقارعة الطريق، وفي الحمَّام، وفي معاطن الإبل، وفوق ظهر بيت الله. أخرجه ابن ماجه (٧٤٧) والترمذي (٣٤٦) واللفظ له، وقال: حديث ابن عمر إسناده ليس بذاك القويِّ، وقد تكلَّموا في زيدِ بن جَبيرة من قِبَلِ حِفْظه. وانظر بسط هذه المسألة في «المغني» ٢/ ٤٦٨ لابن قدامة المقدسي.

السبب الثاني للكراهة: الهيئات كالدعاءِ مع النعاسِ وفَرْطِ الشِّبَع، ومُدافعةِ الأخبَثَيْن أو مُلابسةِ النجاسات والقاذورات، أو قضاء حاجةِ الإنسان ونحوِ ذلك من الهيئات التي لا تناسبُ التقرُّبَ إلى ذي الجلالِ، فإن فعل صحَّ مع فواتِ رُتْبةِ الكمال/ . ٢١٩/ب

السببُ الثالث للكراهة: كونُه سَبباً لتوقُّع فسادِ القلوبِ، وحُصولِ الكِبْرِ والخُيَلاء كما كرِه مالكٌ وجماعةٌ من العلماء رَحِمهم الله لأئمّةِ المساجدِ والجماعاتِ الدعاءَ عَقيبَ الصلواتِ المكتوباتِ جَهْراً للحاضرين، فيجتمعُ لهذا الإمامِ التقدُّم في الصلاةِ، وشرفُ كونهِ نصبَ نفسَه واسطةً بين الله تعالىٰ وعبادِه في تحصيلِ مصالحِهم على يدِه بالدعاء، ويوشِكُ أن تعظُمَ نفسُه عنده فيفسُدَ قلبُه، ويعصيَ ربَّه في هذه الحالةِ أكثرَ مما يطيعُه.

ويُروىٰ أنَّ بعضَ الأئمةِ استأذنَ عمرَ بن الخطاب رضي الله عنه في أن يدعوَ لقومهِ بعد الصلواتِ بدعوات، فقال: لا، إني أخشىٰ أن تشمَخَ حتى تصلَ إلى الثريا. إشارةً إلى ما ذكرنا، ويجري هذا المَجْرىٰ كلُّ مَنْ نصبَ نفسَه للدعاءِ لغيره، وخشيَ على نفسِه الكِبْرَ بسببِ ذلك، فالأَحسَنُ له التركُ حتى تحصُلَ له السلامة.

السببُ الرابع للكراهة: كونُ مُتعلَّقهِ مكروهاً، فيُكرَهُ كراهةَ الوسائلِ لا كراهة المقاصدِ، كالدعاءِ بالإعانةِ على اكتسابِ الرزقِ بالحِجامة، ونَزْوِ الدواب، والعملِ في الحمَّامات، وغيرِ ذلك من الحرف الدَّنيَّات مع قدرتهِ على الاكتسابِ بغيرِها، وكذلك القولُ في الدعاءِ بكلِّ ما نصَّ العلماءُ على كراهتهِ يُكْرَهُ كراهةَ الوسائل.

السببُ الخامسُ للكراهة: عدمُ تعيُّنهِ قُرْبةً، بل يُطْلَقُ على سبيلِ العادةِ والاستراحةِ في الكلام، وتحسينِ اللفظِ مِن الذي يُلابسُه كما يجري

ذلك على أَلسنةِ السَّماسرةِ في الأسواقِ عند افتتاحِ النداءِ على السِّلَع، كقولِهم: الصلاةُ والسلام على خيرِ الأنام، قال مالكٌ: كم يقولون هذا على سبيل العادة مِن غيرِ قصدِ الدُّعاءِ والتقرُّبِ إلى الله تعالىٰ! وهو خبرٌ ومعناه الدعاءُ، وكما يقول المُتحدِّثون في مجالسهم: ما أقوىٰ فرسَ فلانٍ، أبلاها الله بدَنيَّةٍ أو سَبُعٍ ونحوِ ذلك ممّا يجري هذا المَجْرىٰ، ولا يُريدون شيئاً من حقيقتهِ، فهذا كلُّه مكروهٌ، وقد أشار بعضُ العلماء إلى تحريمه، وقال: كل ما يُشْرَعُ قُرْبةً لله تعالى لا يجوزُ أن يقعَ إلا قُرْبةً له على وجهِ التعظيمِ والإجلال لا على وجهِ التلاعب[١].

فإن قلتَ:/ قد كان رسولُ الله ﷺ يقولُ نَحْواً من هذا الدعاءِ، ٢٢٠/أ ومنصبُه ﷺ مُنَزَّهٌ عن المكروهات، بل يجبُ اتِّباعُه في أقواله وأفعالهِ، وأقلُّ الأحوالِ أن يكونَ مُباحاً، فمن ذلك قولُه ﷺ لعائشةَ رضي الله عنها: «تَرِبَتْ يداك ومِن أين يكونُ الشَّبهُ؟»[٢] لمّا تعجَّبت ممّا لم تعلم من كونِ المرأةِ تُنْزِلُ المَنِيَّ كما ينزلُ الرجلُ، ومعلومٌ أنه عليه السلام ما أراد إذايتها بالدعاء، وكذلك قَولهُ ﷺ: «عليك بذات الدين تَرِبَت يداك»[٣] ليس من الإرشادِ ما يقتضي قصدَ الإضرارِ بالدعاء، فقد استعمل الدعاءَ لا على وجه الطلبِ والتقرُّب، وهو عينُ ما نحنُ فيه.

قلتُ: لفظُ الدعاءِ إذا غلبَ استعمالُه في العُرْفِ في غيرِ الدعاء انتسخَ منه حكمُ الدعاء، ولا ينصرفُ بعد ذلك إلى الدعاءِ إلا بالقصدِ والنيةِ، فإذا استعمله مستعمِلٌ في غيرِ الدعاء، فقد استعمَلهُ فيما هو موضوعٌ له عُرفاً، ولا حرجَ في ذلك، وإنَّما الكلامُ في الألفاظِ التي تنصرفُ

(١) انظر «القواعد الكبرى» ٢/ ٣٣٢ لابن عبد السلام.

(٢) سبق تخريجُه.

(٣) سبق تخريجه.

بصراحتِها للدعاءِ، وتُسْتَعملُ في غيرِه، فليس ما في الأحاديثِ من هذا الباب، والله أعلم.

آخرُ الكتاب

وصلواتُه على سيدنا محمدٍ نبيِّه وآله وصَحْبِهِ وسلامُه

وقع الفراغُ من تعليقه في ليلةِ الجمعةِ المُسْفرةِ عن الحادي عشر من شهر ربيع الآخر سنة سبعٍ وثمانين وست مئة من هجرته ﷺ، على يد العبدِ الضعيف، المفتقرِ إلى رحمةِ ربّه القويِّ الغَنيِّ عمر بن إسماعيل بن محمود الدمشقيِّ الحنفيِّ، عفا الله عنه وعن والدَيْه، ومَنَّ عليه وعليهم بالمغفرة. وحسبُنا الله ونعمَ الوكيل.

قال أبو الحسن عمر حسن القِيّام الطِّيبي:

قد نَجَزَ بعون الله وتوفيقه هذا التعليق على هذا الكتابِ القيِّم ليلةَ الاثنين التي يُسْفِرُ صباحُها عن الثاني من رجب الفرد، سنة ثلاث وعشرين وأربع مئة وألف من هجرته صلوات الله وسلامه عليه، والحمدُ لله الذي بنعمتهِ تتمُّ الصالحات، وصلىٰ الله علىمحمد وآله وصحبه وسلَّم تسليماً كثيراً.

الأُردن ـ إربـد
حي المواجه
ص ب: (٨١٠٢٠٢)

الفروق

فهرست موضوعات المجلَّد الرابع